COMENTARIOS A LA NUEVA

Biblia de Jerusalén



Job 1-28

Víctor Morla



JOB 1-28

VÍCTOR MORLA ASENSIO

JOB 1-28

Comentarios a la
Nueva Biblia de
Jerusalén



Desclée De Brouwer

Henao, 6 - 48009
www.edesclee.com
info@edesclee.com

ISBN: 978-84-330-2186-1
Depósito Legal: BI-
Impresión: RGM, S.A. - Bilbao
Impreso en España - Printed in Spain

ÍNDICE

COMENTARIO

I. PRÓLOGO

II. DIÁLOGOS

INTRODUCCIÓN

0. Prolegómena

Cuando alguien quiere presentar una persona a algún conocido, lo más normal es que empiece por decir su nombre y procedencia. Sólo en un segundo momento podrá mencionar a su familia, su profesión, sus aficiones, su carácter, etc. Lo mismo ocurre con un libro, sobre todo si es tan complejo como el que tenemos entre manos. Empecemos por algunas generalidades, para pasar después a definirlo desde otras dimensiones más profundas o menos evidentes.

0.1. El libro

El libro de Job es una auténtica caja de sorpresas. A la vuelta de cada página se sorprende el lector ante la aparición de nuevos datos o de insólitos detalles. Sin duda se trata de una obra rica, pero al propio tiempo envuelta en un halo enigmático. De ahí la necesidad de ir paso a paso en su presentación. Nos obliga a ello lo que podríamos denominar "pedagogía del conocimiento".

0.1.1. *Nombre del libro.* El título del libro se corresponde con el de su personaje principal (principal en el sentido de que el autor se sirve de él para transmitir un determinado mensaje). Pero la forma castellana "Job", deudora de las versiones griega y latina, sólo reproduce de forma imperfecta la original hebrea *'iyyôb*. Resulta difícil saber (aparte de ser relativamente indiferente) si esta forma nominal deriva de

una raíz que denota enemistad (Job "enemigo" de Yahvé) o de otra que indica arrepentimiento (Job el "penitente"). Lo que sí puede decirse es que el nombre de Job no fue inventado por el poeta, pues la raíz de la que puede derivar ya aparece en textos de execración egipcios y en algunos documentos mesopotámicos del II milenio a.C.

0.1.2. *Texto y versiones*. El texto del libro de Job resulta en ocasiones difícil de traducir, hasta tal punto que no es insólito comprobar que algunas versiones vernáculas definan la traducción de algún término como "dudosa" o "conjetural", o que incluso haya estudiosos que se resistan a traducirlo. Junto con los de Oseas y Miqueas, el libro de Job representa la obra más compleja contra la que tienen que batirse denodadamente traductores y críticos textuales. Por otra parte, el orden de los caps. 24-27 está tan deteriorado que todas las propuestas de reconstrucción que han hecho lo expertos se mueven necesariamente en el inseguro y movedizo terreno de la hipótesis.

Si echamos una ojeada a las versiones, nos encontramos con detalles curiosos e incluso sorprendentes. Parece ser que la versión *griega* conocida en el siglo II tenía unos cuatrocientos versículos menos que el texto hebreo masorético (TM) del que disponemos actualmente. ¿A qué se debe esto? ¿Ampliaciones ulteriores de TM?; ¿dificultades de los traductores griegos para comprender un original realmente enrevesado? Difícil saberlo. La versión *siríaca* es ocasionalmente útil, pues, al ser traducción del hebreo, ayuda a aclarar algunas palabras oscuras del original. Menos utilidad aporta la *Vulgata*, pues el propio san Jerónimo confiesa que tuvo muchas dificultades para traducir el original, de modo que optó por una literalidad que en nada ayuda a la comprensión del texto hebreo, aparte de que en algunos momentos recurrió al sentido general de los versos difíciles, con la carga de hipótesis que tal opción conlleva.

En tales circunstancias, hay que pensar que el texto hebreo sigue siendo la fuente más fiable, a pesar de sus numerosas dificultades de comprensión. Justo es reconocer, al respecto, que las modernas investigaciones sobre filología ugarítica y eblaíta han aclarado numerosos términos hebreos que hasta entonces permanecían en un gris anonimato. Esperemos que ulteriores investigaciones sigan arrojando luz sobre el texto hebreo.

0.1.3. *Canonicidad*. A pesar de las duras y controvertidas páginas que integran el libro de Job, casi nunca han existido dudas sobre su canonicidad. Únicamente en los albores del cristianismo fue puesta en duda por Teodoro de Mopsuestia. El libro de Job forma parte de la tercera sección de la Biblia hebrea (tras la Torá y los Profetas), conocida como "Escritos" (*ketubim*). El orden que ocupa el libro de Job dentro de esta sección es indiferente: el códice Alejandrino presenta el orden Salmos-Job-Proverbios, mientras que san Cirilo de Jerusalén, san Jerónimo y otros testimonios antiguos hablan de Job-Salmos-Proverbios.

0.2. Autor y fecha de composición

Estamos ante un tema problemático, que estará siempre abierto a discusión. Ningún autor ha dado hasta el momento con la solución, probablemente porque hoy por hoy no la tiene. Aquí podría venir bien el adagio latino *tot capita tot sententiae*, es decir (traduciendo libremente), tantas opiniones como autores. Pero esto no nos exime de la necesidad de decir algo aproximativo.

Resulta evidente, como podremos ver más adelante, que el libro de Job es una obra compuesta. A pesar de ello, tuvo que haber un poeta genial que imprimiese al libro la alta calidad literaria que lo caracteriza y que lo sitúa merecidamente entre las cumbres de la literatura universal. Es normal, pues, que haya servido de fuente de inspiración a literatos, pintores y artistas en general. Pero desgraciadamente hemos de reconocer que estamos ante una obra anónima. Nos gustaría poder encontrar en algún rincón del mundo una escultura dedicada al autor del libro, con el lema: «Al poeta desconocido». Se la merecería.

Parecida oscuridad nos envuelve cuando tratamos de adentrarnos en el territorio de la fecha de composición. Tampoco en este caso se ponen de acuerdo los expertos, a pesar de rebuscar en idénticos depósitos culturales: lingüística, literatura y religiones comparadas. ¿No se puede deducir nada del lenguaje del libro de Job?, se han preguntado siempre los interesados. Pero, apenas comenzada la indagación, el filólogo advierte que la lengua del libro de Job, a pesar de responder a ostensibles cánones del hebreo clásico, está erizada de dificultades. ¿No será una traducción del árabe?, se preguntó ya en su

tiempo Ibn Ezra. De ese modo, podrían explicarse numerosas palabras oscuras del libro de Job. Pero tal criterio podría aplicarse a gran parte de la literatura hebrea del AT, sobre todo a los textos poéticos. Lo que realmente sorprende en el libro de Job es el enorme caudal léxico arameo que contiene, si lo comparamos con otros libros bíblicos. Los que aventuran la hipótesis del original arameo sostienen que el traductor sólo trasvasaría al hebreo los términos que pudieran no ser entendidos por los lectores hebreos. De ser esto así, el libro habría sido escrito en la época de florecimiento de la lengua aramea: el periodo postexílico. Pero, por distintas razones cuya explicación resultaría necesariamente prolija, limitémonos a decir que parece a todas luces decididamente complejo e inseguro conducir por esos cauces la investigación relativa a la fecha de composición.

A muy pocos investigadores se les ha pasado por alto el trasfondo patriarcal del libro de Job, concretamente en las secciones en prosa que abren y cierran la obra. No se menciona ningún tipo de santuario; además, los sacrificios para aplacar la cólera divina son ofrecidos por el propio patriarca (1,5; 42,8). La riqueza se evalúa en términos de rebaños y esclavos (1,3; 42,12; véase Gn 12,16; 32,5). Finalmente, la excepcional longevidad de Job (véase 42,17) sólo es igualada o superada por los patriarcas.

Si prestamos atención a los datos proporcionados por la literatura comparada, observamos que el marco narrativo de Job, con rasgos propios de la épica semítica, tiene sorprendentes contrapartidas en la antigua literatura de Ugarit y Mesopotamia. Incluso un paralelo sumerio se remonta más o menos a comienzos del II milenio a.C. Una pregunta se impone: ¿existían ya antes de la aparición de nuestro libro una leyenda y una épica relativas al personaje encarnado por Job y a la temática que lo caracteriza? Así podría deducirse de la mención de Job, junto con otras figuras legendarias (Noé y Daniel), en Ez 14,14.20. Desde esta perspectiva se esfumaría sin remedio la posibilidad de ofrecer una respuesta al tema de la fecha de composición.

Pero hay un dato en el prólogo del libro de Job que nos ayudaría a precisar su fecha de composición: la figura de «el Satán» (con artículo, como en Za 3,1ss), que situaría el origen del libro en el periodo persa. A este dato conviene adjuntar otro: la demoledora crítica que el autor del libro formula, por boca de Job, a la doctrina de la retri-

bución. Y tal crítica es más apropiada en el periodo postexílico, cuando la nación israelita había sido testigo de su fracaso como entidad político-religiosa y tenía impresa a fuego en su alma la sospecha de que había sido injustamente abandonada por su dios. Por estas y otras razones, los críticos interesados en la fecha de composición apuestan por un arco de tiempo que va del siglo VI al III a.C. El autor del libro del Eclesiástico (comienzos del siglo II a.C.) parece conocer ya la obra (véase Si 49,9).

1. El libro de Job por fuera: dimensión literaria

Podemos decir (naturalmente en tono de zumba) que el libro de Job no es apto para amantes de la poesía con propensión a las cardiopatías. Estamos ante una obra de tal altura literaria y tal hondura teológica que el lector se ve acosado por la perplejidad y atrapado por la belleza a la vuelta de cada página del libro. Y el comentarista se siente confundido y avergonzado al tener que hacer de presentador de tan abrumador monumento literario. Lo ideal sería el silencio, ¿pero quién se resiste a los gritos de Job?, ¿qué lector no intenta, aunque sea torpemente, parafrasear un libro que le está retratando a él personalmente en algún momento de su existencia? Quien no se siente interpelado por el libro de Job y retratado en alguno de sus versos es que no ha vivido lo suficiente o no ha sabido vivir.

1.1. Primeras impresiones sobre el libro

Cualquier lector que tome en sus manos el libro de Job advertirá inmediatamente el contraste entre la prosa del prólogo y el epílogo, por una parte, y el cuerpo poético, por otra. Pero el contraste no afecta sólo a la forma, sino también a las dimensiones. En efecto, mientras prólogo y epílogo no llegan a ocupar en total tres capítulos, el edificio poético manifiesta una solidez aplastante de treinta y nueve capítulos. Además, mientras la parte en prosa se caracteriza por una relativa sobriedad, el corpus poético sobreabunda en temática y recursos literarios.

Esta tensión entre prosa y poesía ha inducido a muchos expertos a estudiar el diálogo poético sin tener en cuenta los datos ofrecidos

por las dos secciones en prosa. Pero, como podremos comprobar en el comentario, el diálogo entre los cuatro amigos requiere cierto tipo de introducción (sobre todo la apuesta entre Yahvé y el Satán), de otro modo sería difícil explicar un poema que comenzase con la irrupción en escena de un personaje que se extiende en una perorata tan dramática y violenta (cap. 3).

Por otra parte, justo es decir que prólogo y epílogo forman un todo bastante equilibrado y coherente (si excluimos la presencia en el epílogo de los tres amigos de Job). Encontramos una disposición análoga en otros paralelos de la cultura mesopotámica, concretamente en la obra conocida como "Job Babilónico" (*ludlul bel nemeqi* = "Alabaré al señor de la sabiduría").

Mientras que el conjunto prólogo-epílogo se presenta claro, curioso y atractivo a los ojos de cualquier lector, éste suele desistir con frecuencia de leer los diálogos poéticos entre los amigos debido a su estilo, farragoso en ocasiones y sin aparente coherencia en el desarrollo del discurso. Los tres contertulios de Job, a pesar de intervenir a su debido tiempo en la rueda del diálogo, dan la impresión de constituir una sola voz; hasta tal punto que no es fácil discernir los puntos de vista de cada uno. Por otra parte, un lector no muy atento puede llegar a la conclusión de que las distintas respuestas de los contertulios pasan frecuentemente por alto el tema propuesto por el interlocutor correspondiente, como si se tratara de un "diálogo de sordos", como si Job y sus amigos hablasen uno tras otros, no uno con otro. Pero justo es decir que este aparente estilo deshilachado no es fruto del quehacer de un poeta descuidado, sino que responde a las características propias del discurso oriental, que no debe ser enjuiciado a partir de una normativa retórica de corte occidental. El hombre oriental no aborda linealmente una problemática, en un discurso progresivo claro y distinto, al que estamos acostumbrados los occidentales. Más bien toma globalmente la temática del debate y recurre a una especie de raciocinio cíclico que hace que el contenido del discurso vaya y venga una y otra vez, y salta de una cuestión a otra con el propósito de ofrecer aspecto de profundidad.

El lector atento (y realmente interesado en la problemática abordada) se sorprenderá también al menos ante tres datos literarios, que le obligarán a poner en tela de juicio la unidad del libro. En primer

lugar se preguntará: ¿cómo es posible que Job, tras la interpelación a su mujer en 2,10 y después del respetuoso silencio manifestado en 2,13, irrumpa en el cap. 3 con tanta vehemencia, maldiciendo el día de su nacimiento? En segundo lugar, le llamará la atención la ubicación del himno a la sabiduría del cap. 28, un destello de lirismo que parece interrumpir el diálogo entre Job y sus contertulios. ¿Cuál es su función en el lugar que ocupa, si es que tiene alguna? Y en tercer lugar, el lector sospechará que está fuera de lugar la larga intervención de un inesperado personaje, Elihú, en los caps. 32-37. ¿Qué función tiene su argumentación cuando sustancialmente no se distingue de la propuesta por los tres amigos de Job? Más aún, ¿cuál es el origen de esos seis capítulos, cuando ni Job, ni Yahvé ni el epílogo tienen en cuenta a ese personaje y a su prolijo discurso? Estos datos y otros de menor relevancia han suscitado una consistente duda entre los expertos respecto a la integridad literaria del libro de Job.

1.2. Aspectos literarios

El poeta o poetas responsables del diálogo (caps. 3-41) ponen de manifiesto una profunda maestría en el cultivo de la poesía hebrea. Para empezar, hacen un uso genial de los recursos a que se presta el paralelismo hebreo, hasta tal punto que son capaces de recrear todo un mundo de ambigüedades y equívocos que hacen de Job un libro único. Así, es muy raro encontrar un hemistiquio que se limite a repetir (paralelismo sinonímico) o contrastar (paralelismo antitético) el pensamiento del hemistiquio adyacente. Por otra parte, el libro de Job se caracteriza por el abundante uso de todo tipo de recursos retóricos: quiasmo (5,14; 20,2-3), asonancia (16,12), onomatopeya (41,40), etc. Una técnica poética realmente creativa consiste en comenzar un poema mencionando un par de términos que progresivamente serán desarrollados en los versos sucesivos. El cap. 3, con su mención inicial del "día" y de la "noche" (y toda una constelación de sinónimos), ofrece al lector un magnífico ejemplo de lo que queremos decir.

Otro recurso poético consiste en repetir un mismo término en lugares estratégicos de un poema, de modo que el lector puede descubrir el propósito del autor. En el cap. 28, por ejemplo, se repite el término «lugar» (*māqôm*) en los vv. 1.6.12.20.23, de modo que el lector atento advierte la intención del poeta de describir la sede natural

de todas las cosas dentro del orden cósmico, sabiduría incluida. Todo tiene su "lugar". En este mismo capítulo desarrolla el poeta un recurso literario que podríamos calificar de "desvelamiento progresivo", con un uso de la intriga que excita necesariamente la curiosidad del lector. En los once primeros versos el poeta se limita a describir determinadas realidades, al tiempo que el lector se limita a asentir sin más. Pero llegado el v. 12 con sus preguntas, el lector advierte de pronto que el poeta está ofreciendo tácitamente desde el principio una serie de datos que ayuden a captar su mensaje: la misteriosa ubicación y la inaccesibilidad de la Sabiduría. Es decir, el poeta, en lugar de manifestar abruptamente al principio lo que pretende, prefiere excitar el interés del lector mediante el uso de oraciones negativas: «no sabe»; «no está»; «no se da»; «no se paga»; etc. (vv. 13-19). Una nueva pregunta en el v. 20 comienza a inquietar el ánimo del lector; y los rodeos de los vv. 21-22 retrasan de nuevo la respuesta. Al final llega la solución: «Sólo Elohim conoce su camino...». En Pr 5,15-19 puede encontrar el lector un recurso estilístico análogo.

El libro de Job se caracteriza también, más que ningún otro libro del AT, por poner de relieve una intensa relación entre estilo poético y mensaje teológico. El autor o autores, para poner en evidencia la ambigüedad real de la supuesta uniformidad del orden cósmico, recurren con frecuencia a juegos de palabras, dobles sentidos, analogías y, sobre todo, al uso polivalente de las metáforas animales y vegetales. De este modo, se va poniendo en evidencia la necia actitud de los amigos de Job, que pretenden deducir del orden del cosmos y de la regular interacción de sus elementos una mecánica doctrina de la retribución. El mundo natural tiene evidentemente sus controles, pero sometidos a la voluntad divina, no viceversa. Deducir del orden natural el modo en que la divinidad debería actuar implica negar su soberanía. Ésta es la finalidad del recurso estilístico a la ambigüedad en el libro de Job. Las cosas no se mueven por la necesidad, sino por la posibilidad, teniendo además en cuenta la eficacia de la libertad divina.

Finalmente, en el cap. 3 descubrimos una nueva faceta de la relación entre recursos estilísticos y teología. Todo el mundo conoce la cualidad arquetípica intercultural del término "luz". En el AT, por regla general, la luz simboliza la vida; es imagen de la felicidad y la

prosperidad, en una palabra, del *šālôm*. Por su parte, la "oscuridad" simboliza el peligro, la desdicha y la muerte. Pues bien, en el cap. 3 descubre el lector, sin esfuerzo, una inversión de los valores de estos arquetipos: la tiniebla se ha convertido en felicidad; la luz, en desdicha y fracaso. Esto que podríamos definir como "perversión estética" no es más que un reflejo de la perversión que Job percibe en el orden natural y de la perversión (experimentada vitalmente) de la doctrina de la retribución.

1.3. Estructura general

En este punto nos encontramos con nuevos escollos. No resulta fácil determinar la estructura del libro de Job, por distintos motivos. En primer lugar, no parece estar conseguida la combinación de prosa y poesía; las junturas chirrían. Por otra parte, el propio corpus poético parece contar al menos con dos finales de los ciclos de diálogos. En tercer lugar, el cap. 28 parece interrumpir una larga intervención de Job. En fin, ¿qué sentido tiene la larga perorata de Elihú (caps. 32-37), cuando el lector espera la respuesta de Yahvé? Pero vayamos por pasos.

Como ya hemos dicho, el lector advierte rápidamente en el libro un marco en prosa (caps. 1-2; 42,7-17) y un amplio cuerpo poético (3,1 – 42,6). Una mirada acrítica daría por buena esta estructura general. Pero, desde la perspectiva ofrecida en el párrafo anterior, podemos descubrir una estructura alternativa. Centrémonos, por ejemplo, en los caps. 1-2. El lector, a quien el poeta da acceso al consejo de los dioses, puede ver y oír cómo Yahvé da permiso al Satán para torturar física y psicológicamente a Job, con la finalidad (¿ingenua o cruel?) de demostrar que la conducta de su siervo es intachable, que su religiosidad no depende de las bendiciones divinas traducidas en prosperidad económica y familiar (véase 1,9). Pasada ya la doble prueba, y comprobada finalmente la integridad religiosa de Job, el narrador se hace sin duda eco del pensamiento divino y apostilla: «A pesar de todo, Job no pecó con sus labios» (2,10). Aquí podría acabar el relato edificante del bueno de Job, sección a la que habría que añadir quizá la parte del capítulo final en la que se nos informa de la restitución, por parte de Yahvé, de los bienes de los que había permitido despojar al héroe. La intriga narrativa no requeriría más elementos. Sin em-

bargo, en 31,40 nos ofrece el poeta otro broche de cierre: «Fin de los discursos de Job». Algo ha ocurrido aquí. Veámoslo.

Efectivamente, la sumisión que muestra Job al final del cap. 2 da paso en el cap. 3 al retrato de un hombre radicalmente transformado: apasionado, convulsionado y agresivo, maldiciendo el día de su nacimiento. Además, esta nueva faceta psicológica va en aumento conforme se prolonga un abigarrado debate con tres amigos. Hasta tal punto se desborda su contenida personalidad que pretende llevar a Yahvé ante un hipotético (e imposible) tribunal para que dé cuentas de su sañuda e inmisericorde persecución. Yahvé ha puesto a prueba a Job; ahora es el héroe quien pretende someter a prueba a la divinidad. El mencionado broche de 31,40 podría dar por zanjada la cuestión preliminar, en espera de la respuesta del acusado-Yahvé. Pero antes, alguna mano anónima ha introducido los caps. 32-37, cuya función en la obra es difícil de explicar.

La intervención de Yahvé desde el torbellino (caps. 38-41) no aborda directamente el reto de Job; más bien contiene un reto desafiante lanzado a Job. Al final, éste acaba reconociendo que no tiene ningún derecho a decidir el modo en que ha de funcionar el orden cósmico. Ha descubierto que la libertad divina es ilimitada e impenetrable para el ser humano, y que si Yahvé es libre para afligir, también lo es para bendecir (véase 42,12-17). «Y Job murió anciano y colmado de años». Y colorín colorado...

A tenor de lo expuesto, podemos decir que el libro de Job está integrado por tres partes, que se corresponden con los elementos de un relato de tipo genérico o del cuento popular en particular: presentación de personajes y exposición (Yahvé aflige a Job); complicación (Job reta a Yahvé; Yahvé reta a Job) y desenlace (Yahvé bendice a Job). Este tercer momento tiene lugar después de que Job, supuestamente acusado en falso por Yahvé, retira su denuncia contra éste (42,2-6). Teniendo en cuenta estos datos y apurando un poco más, algunos autores opinan que la estructura del libro, tal como lo hemos recibido, responde al esquema de la metáfora legal. Ahora bien, si prescindimos del corpus poético y nos atenemos al relato épico original que subyace a prólogo y epílogo, la estructura, como hemos dicho, responde a la didáctica típica del cuento popular centrado en personajes ejemplares.

1.4. Género literario

Lo que acabamos de exponer respecto a la estructura del libro de Job condiciona de algún modo la determinación de su género literario. En efecto, las respuestas de los expertos toman distintos derroteros según se prescinda del cuento en prosa o no. Si consideramos el libro en su factura actual (relato en prosa y poesía), la categoría que mejor le convendría sería la de *debate* o disputa legal. Este género, tal como está reflejado en la literatura sapiencial de la antigua Mesopotamia, presenta la siguiente estructura (incompleta o con variantes, según los casos): 1) prólogo y epílogo mitológicos; 2) debate propiamente dicho; y 3) teofanía, en la que un dios zanja la cuestión debatida. Ahora bien, si prescindimos del marco narrativo del libro de Job, nos hallamos ante una alternativa: *diálogo* (sobre el modo en que el hombre debe responder al sufrimiento y al papel desempeñado en él por la divinidad) o *lamentación*. Es posible, sin embargo, unir los polos de la alternativa. El diálogo es más que evidente; pero, dado que éste empieza con una maldición (3,1-3) y termina con la sumisión del héroe a la divinidad (42,1-6), también podría convenirle el género lamentación. No faltan autores que, a este respecto, hablan de «lamentación dramatizada» de manera dialógica (Westermann, 27-39).

Viene bien al caso recordar la discusión mantenida por los expertos en pasadas décadas sobre la pertenencia del libro de Job al caudal bíblico de la denominada "literatura sapiencial". Quienes negaban dicha pertenencia hacían hincapié básicamente en dos aspectos convergentes: la peculiar forma literaria del libro (uso indiscriminado de elementos proféticos, rasgos sálmicos, terminología legal y sabiduría), que no coincide con los desarrollos formales propios de la tradición sapiencial, y la ausencia de un proyecto educativo, de una voluntad de "enseñar", por parte del autor o autores. Esta postura, sin embargo, ha sido desechada por quienes, basándose en detallados análisis de la literatura sumero-acádica de rasgos afines, han acabado definiendo el libro de Job como *modelo de una lamentación atendida* (Gese, 70-78), es decir, como paradigma del modo en que una persona debería responder al sufrimiento.

Por otra parte, a pocos expertos les han pasado desapercibidas las analogías del libro de Job con las súplicas del Salterio. Y en ocasiones son tan sorprendentes que se ha llegado a afirmar erróneamente

la dependencia del culto israelita por parte del libro de Job. La presencia del elemento teofánico en los caps. 38-41 parecería corroborar tal aserto, pero lo cierto es que toda esa serie de elementos formales figura también en el devenir cotidiano ordinaria del israelita, al margen del culto (Crenshaw, 122).

Algunos autores se resisten a aceptar el género *disputa legal*, básicamente por dos razones. En primer lugar, es cierto que Job busca la oportunidad de enfrentarse en una hipotética corte de justicia con su Acusador; pero, en definitiva, y por el propio desarrollo literario del libro, pierde la esperanza de que su osadía se materialice. En segundo lugar, a nadie le puede pasar desapercibida la abundancia de elementos rituales y cultuales que afloran aquí y allá en el libro.

A pesar de este abigarrado abanico de tendencias interpretativas, es inevitable reconocer que en el libro predominan los *elementos sapienciales* (Gordis, 31-52). Consolidan esta afirmación las evidentes analogías de Job con la tradición literaria sapiencial de Mesopotamia. Y por lo que respecta al elemento teofánico de los últimos capítulos del libro, no hemos de empecinarnos en relacionarlos con el ámbito cultual, habida cuenta que en esos poemas se ofrece al lector un nutrido y magistral repertorio de sabiduría de la naturaleza. Para terminar, justo es reconocer que la tradición sapiencial israelita ha puesto a disposición del poeta o poetas de Job tanto la inspiración general (posibilidad de una religión desinteresada; el porqué del sufrimiento; el problema de la teodicea) cuanto gran parte del vocabulario.

1.5. Paralelos del Próximo Oriente

Antes de nada, precisemos el alcance de la expresión “paralelos”. Al hacer uso de este término no queremos decir que el autor o autores del libro de Job se basasen en obras análogas del Próximo Oriente antiguo para componer su magnífica obra. Nos referimos a escritos de sabiduría con los que *de hecho* coincide parcialmente el libro bíblico: en un esquema, en la descripción de cierto “tipo” humano o en el análisis de algunos aspectos conflictivos que integran la relación del ser humano con la divinidad. Por el momento, y en espera de eventuales descubrimientos, no podemos hablar de una dependencia directa, por parte del libro de Job, de determinadas obras de las culturas mesopotámica y egipcia. En el estado actual de la investigación,

sólo es posible suponer la existencia de una fuente literaria común en el ámbito cultural del Próximo Oriente antiguo. Pero veamos los puntos de contacto entre el libro de Job y algunos especímenes literarios próximo-orientales.

El problema básico al que intenta dar respuesta el autor del libro de Job ya fue planteado por algunos escritores de Egipto y de Mesopotamia. Del Imperio Medio egipcio procede la obra *Disputa sobre el suicidio*: un hombre disputa con su alma (su yo) la conveniencia, o no, de recurrir al suicidio para acabar con los problemas que le atormentan. Su alma se ve inmersa en la duda, pero al final toma la decisión de aconsejar una vida entregada al placer y a la despreocupación («Persigue el día feliz y olvídate de las preocupaciones»), una modalidad del *carpe diem*. A pesar de contener claros paralelos ideológicos y fraseológicos con el libro de Job, no puede hablarse de relación entre ambas obras. Existe otro texto egipcio con una forma literaria cercana a la de Job: *Quejas del campesino elocuente*. Además, el cuerpo de la obra está enmarcado también por un prólogo y un epílogo. Su resumen es el siguiente. Un campesino, harto de los malos tratos a que se ve sometido, pide explicaciones al mayordomo de la hacienda en nombre de la justicia, en unos términos parecidos a los de Job. Su osadía le hace merecedor de la muerte, circunstancia ésta a la que da la bienvenida. Al final, sin embargo, triunfa la justicia. Las diferencias con el libro de Job, sin embargo, saltan a la vista, pues en la obra bíblica se plantea el problema de la justicia divina, mientras que la egipcia aborda la problemática de la justicia social.

Mesopotamia es el área geográfica donde mayor número de textos se ha descubierto relativos a la temática del sufrimiento humano. Amén de las abundantes lamentaciones, llama sobre todo la atención de los estudiosos la obra, ya citada, «Alabaré al señor de la sabiduría» (*ludlul bel nemeqi*), conocida también como «Job Babilónico». Un hombre de posición elevada, como Job, abatido hasta el extremo por una enfermedad que le obliga a revolcarse sobre sus propios excrementos, consulta a los dioses en espera de ser informado sobre las razones de su sufrimiento. No puede entender que sus males tengan su origen en el pecado. Pero el cielo guarda silencio, hasta tal punto que el héroe desiste de llegar a comprender el mundo de los dioses. Finalmente, cuando la muerte parece llamar a sus puertas, aparece

Marduk y le restituye la salud. Un paralelo evidente entre esta obra y el libro de Job se advierte en que los dos héroes protestan su inocencia e impugnan la justicia divina. Pero las diferencias son también claras, tanto desde el punto de vista formal como desde el contenido. El diálogo presente en Job queda reducido a un monólogo poético en la obra babilónica; por otra parte, mientras Job insiste machaconamente en su probidad ética, el personaje de la otra obra está dispuesto a reconocer la presencia de pecados inconscientes a lo largo de su vida.

Descubrimos también ciertas semejanzas con el libro de Job en las obras *Diálogo del pesimismo* (más cercana, sin embargo, a la problemática abordada en Qohélet) y la conocida como *Teodicea Babilónica*: diálogo entre un hombre y sus amigos donde se plantea la doctrina de la retribución desde la perspectiva del sufrimiento inocente. Pero más cercano al libro de Job que ningún otro de los especímenes literarios de Mesopotamia es el poema sumerio (del que sólo existen fragmentos) *Un hombre y su dios*. La diferencia, sin embargo, se aprecia claramente en un dato relevante: el héroe de la obra sumeria reconoce su culpa y el dios le libera, en consecuencia, de su aflicción. En realidad, su postura no coincide con la del personaje bíblico, sino con la de sus tres amigos y la de Elihú.

2. El libro de Job por dentro: contenido y propósito

Al hablar de la dimensión literaria del libro de Job han ido apareciendo, involuntaria o premeditadamente, algunos rasgos que lo definen desde dentro. A pesar de todo, nos hallamos ante una obra tan compleja que resulta imposible diseñar someramente su interior con unos breves trazos. Permítanos el lector cometer la osadía de aventurarnos en este camino.

2.1. Prólogo: ¿Existe la honradez desinteresada?

Al decir "honradez" nos estamos refiriendo a una doble actitud en el ser creyente: ética y religiosa. En efecto, el tema que sobresale en el prólogo, de un claro colorido didáctico, se centra en la búsqueda de un ejemplo vivo de honradez desinteresada. Según el prologuista, Job era un hombre «íntegro y recto, temeroso de Elohim y apartado del

mal» (1,1), unas cualidades que hacían de él una personalidad extraordinaria, tanto en su faceta ética como en su sentido de la religión. Ahora bien, ¿era desinteresada su religión? Esto es lo que quiere decirle el Satán a Yahvé con su capciosa pregunta: «¿Te crees que Job teme a Elohim por nada?» (1,9). Y todos sabemos que el sufrimiento del héroe se convirtió en un medio para comprobar su pretendida solidez religiosa. Es posible, a este respecto, que el sufrimiento funcione, al menos en el sustrato épico original del prólogo, como un tema secundario, pues en 1,21 y 2,10 pone de manifiesto el protagonista la manera religiosa más noble de responder al dolor inmerecido.

2.2. Destino del malvado y justicia divina

En el diálogo poético asistimos al debate entre Job, por una parte, y sus tres amigos, Elifaz, Bildad y Sofar, por otra. ¿Pero cuál es la temática fundamental abordada en el diálogo? En sus intervenciones, Elifaz se centra en dos ideas en aparente contradicción. Por una parte, defiende a capa y espada la tesis tradicional de que ningún inocente ha sido nunca empujado a la muerte, que sólo perecen los malvados. La segunda idea es relativa a la naturaleza de la divinidad: Yahvé no saca beneficio alguno de la conducta honrada del ser humano (véase 22,3). La contradicción es patente: si Yahvé no se ve afectado ni se siente interpelado por la honradez humana, ¿por qué descarga entonces su cólera contra los malvados, si es de suponer que su conducta tampoco le afecta ni le perjudica?

Bildad ahonda en estas reflexiones: si Yahvé no tiene en cuenta siquiera la pureza de los cuerpos celestes, ¿qué puede alegar el hombre, que no es más que un gusano? (véase 25,5-6). Es cierto que Bildad trata de defender la justicia divina, pero no advierte, cegado por la vehemencia de sus palabras, que en el fondo la está denigrando. ¿Cómo se puede hablar de justicia cuando los seres humanos son culpables por naturaleza? ¿Cómo exigir un titanismo ético a un ser naturalmente débil? Sofar continúa arando en el surco que han abierto sus amigos, pero introduce en su argumentación una novedad relativa: el arrepentimiento es capaz de alterar el propio destino. Según él, ésa es la única alternativa que le resta a Job.

Job, que en ningún momento se pliega a los inmodestos ataques de sus amigos reconociéndose culpable, se vuelca de forma vigorosa,

y hasta brutal, en la crítica de la sabiduría teológica convencional, defendida por sus tres contertulios. Ante sus embestidas, se van desmoronando las convicciones más sagradas, hasta el punto de que llega a parodiar los contenidos más básicos de la piedad israelita: ¿no es mejor que Yahvé deje de preocuparse por el hombre, ya que, en definitiva, su ojo avizor busca de forma implacable el más mínimo desliz para castigarle?; ¿para qué ser honrado, si Yahvé da por supuesto que eres un ser malvado? Este cuestionamiento radical de la moral y la religión tiene su origen en la percepción, por parte de Job, de un elemento de desorden e injusticia en la naturaleza: mientras un árbol tronchado, con tal de seguir arraigado en la tierra, tiene garantizados sus rebrotes, el ser humano debe afrontar un porvenir incierto (véase 14,7-10).

¿Qué le queda a Job, ya que, en su opinión, Yahvé ha cometido un grave error con él? Sin duda, interpretar la conducta divina como mala voluntad, considerar a su dios como su antagonista personal (véase 16,9; 19,8-11). ¿Pero qué puede hacer Job frente al poder de Yahvé? Aunque es consciente del desequilibrio de fuerzas al que se enfrenta, su mente va acogiendo paulatinamente la idea de que tiene que haber algún árbitro capaz de intervenir en su litigio con Yahvé. En lo alto cuenta sin duda con un defensor que recriminará a Yahvé por su injusta conducta (véase 16,19; 19,25). Por eso pide de forma conmovedora que la tierra no cubra su sangre (16,18) y que sus palabras queden grabadas sobre roca como acusación indeleble (19,23-24). Si Job consiguiera ver a Yahvé comparecer en un juicio, se daría por satisfecho; su rehabilitación estaba asegurada, pues ningún mortal puede ver a la divinidad y seguir con vida, según la teología israelita.

Pero observemos la conmovedora ironía que encierra esta última idea. Por una parte, como hemos dicho, Job quiere escapar de la acosadora y acusadora mirada de Yahvé; por otra, sin embargo, suspira por encontrarlo (véase 23,8-9), pues sólo el encuentro personal garantizaría su rehabilitación moral (véase 23,3-7).

2.3. Misterio divino y religiosidad verdadera

Job verá colmado con creces su deseo, pues Yahvé va a hacer acto de presencia y le va a responder en dos intervenciones sucesivas (caps. 38-39; 40-41); pero, en vez de tener que soportar un rostro

deformado por la cólera, Job se encontrará con un dios desconocido, no coincidente con sus apreciaciones personales previas.

En contra de lo que cabría esperar del titanismo manifestado por el héroe en el debate con sus tres amigos, los discursos de Yahvé le reducen al silencio, hasta tal punto que Job desaparece de escena. Incluso sus protestas de inocencia y sus cargos contra la divinidad parecen ser desatendidos. El puesto de Job, abatido bajo el peso de sus problemas, es ocupado por la descripción de los misterios de la naturaleza. Llegados a este punto, habría que decir que el desorden personal vivido por Job sólo puede tener su explicación desde el orden del cosmos y desde la sabiduría necesaria para mantener tal armonía. Yahvé responde a Job, aunque de manera indirecta: lo saca de su ensimismamiento, de lo más profundo de su yo torturado, y le proporciona una perspectiva más amplia, cósmica y creacional, desde la que pueda sopesar su caso personal más objetivamente.

En el primer discurso (caps. 38-39), el poeta recurre a pura teología de la creación, a la sabiduría inscrita en la naturaleza, para poner de manifiesto las lagunas de la sabiduría de Job y su incapacidad para desentrañar los misterios del cosmos, dominar las fuerzas de la naturaleza y regir los destinos del universo. Ante tan colosal tarea, Job se queda sin habla (40,4-5). El segundo discurso es más suave, menos agobiante; Yahvé llega incluso a reconocer que no es tarea fácil regir el cosmos. De todos modos, Job no puede evitar un aleccionador tirón de orejas: Yahvé le reprende por haber tratado de justificarse a sus expensas (40,8). Sólo cuando el hombre sea capaz de vencer el mal en todos sus órdenes podrá salvarse a sí mismo (véase 40,9-13). Entonces Yahvé le diría a Job: «Tu diestra te ha dado la victoria», proclamación que sólo Él merece (Sal 98,2).

¿Cómo responde Job a todo esto? Sorprendentemente, su respuesta se mueve no en los términos del debate mantenido con sus amigos, sino en otro ámbito: reconoce el poder de Yahvé, confiesa su ignorancia y limitaciones, se humilla por tener un conocimiento imperfecto de su dios y, en consecuencia, se arrepiente. ¡Algo sorprendente, cuando nada de eso había sido cuestionado por Job durante el debate! Job había dudado de la justicia de Yahvé, sí, pero nunca de su poder y sabiduría.

Pero hay un matiz en esta disposición anímica que conviene resaltar: ¿cómo proclama Job ahora su imperfecto conocimiento de Yahvé, cuando, por lo que se ve en el prólogo, sus relaciones con su dios desbordaban vitalidad? Esta aparente falta de armonía narrativa ha inducido a más de un exegeta a pensar que Yahvé, en realidad, no responde en su intervención a las preguntas formuladas por el héroe a lo largo del debate. Pero nada más lejos de la realidad, como veremos a continuación.

Por una parte, Job había anhelado de forma conmovedora el encuentro con Yahvé (véase 23,38-9), y ahora lo ha conseguido con creces, pues ha conseguido que abandone su silenciosa lejanía. Por otra, Yahvé no le reprocha los supuestos pecados y delitos que le imputaban sus tres amigos, posible indicio de que la divinidad reconoce implícitamente la inocencia de Job. Además, Yahvé no sólo no le condena a muerte, sino que incluso prolonga su existencia (42,16-17). En realidad responde a Job, aunque sea sesgadamente. Veámoslo.

Job estaba convencido de que el mundo habitado por los seres humanos es un *caos* (afirmación deducible de su caso personal; cap. 3) en manos de los malhechores (9,24), pero Yahvé le hace ver que se trata de un *cosmos* guiado por su sabiduría (38,36-37) y continuamente recreado por Él (38,4-38); no es fruto de las disposiciones arbitrarias de los malvados (véase 40,11-13), sino de la justicia divina (véase 40,8). Y aquí llegamos al corazón del libro de Job, pues la aclaración de tan espinosa cuestión radica en la contraposición entre «conocer de oídas» y «ver» (42,5). Es cierto que Job sobresalía por sus virtudes: un hombre «íntegro y recto, temeroso de Elohim y apartado del mal» (1,1.8; 2,3). En consecuencia (a tenor de la doctrina de la retribución), Yahvé lo había «*rodeado de protección*» (1,10). Tras el golpe que el Satán le inflige, Job siente que su "cerca" ha sido derribada (véase 19,10), que Yahvé le ha "*cercado de violencia*" (véase 16,13). Nuestro hombre ha quedado a la intemperie; su dios le ha cerrado el camino (véase 3,23; 19,8). Y éste es el momento en que Job nos tendría que permitir que le hiciésemos algunas preguntas: ¿Conocías realmente a Yahvé antes de salir a la intemperie? ¿Era quizá tan alta la cerca de tu seguridad que no te permitía ver a nadie, ni siquiera a Yahvé?

Bien pudiera ser que el objetivo del libro de Job consista en una crítica radical de este tipo de religiosidad, basada en el *do ut des* ("te doy a condición de que tú me des") y refrendada por la doctrina de la retribución. Ahora apreciaremos mejor la sorna y el cinismo de las palabras del Satán: «¿Te crees que Job teme a Elohim *por nada*?» (1,9).

Lo cierto es que, a pesar de ser un hombre «temeroso de Elohim» ("religioso y piadoso", diríamos nosotros), ¡Job conocía a su dios sólo de oídas! Sí, puede resultar una afirmación sorprendente. ¿Pero no han sido testigo las páginas de la historia de la continua reproducción de una religiosidad tan desviada y raquítica? Sin embargo, al final del libro fluyen, como un regato de agua fresca, las palabras de Job: «Ahora te han visto mis ojos» (42,5). Sólo la *visión* de Yahvé, guía sabio del orden cósmico; sólo la cercanía y la experiencia del misterio ayudan a Job a buscar el camino de salida. Desde esta perspectiva, podemos afirmar que, evidentemente, Yahvé responde a las demandas de Job, pero no según las condiciones exigidas por éste, sino desde el punto de vista de la divinidad: necesidad de la mediación de su presencia para la adquisición de un verdadero conocimiento. Y la lección es clara: sólo desde el desasimiento y la intemperie, sin realidad alguna que interfiera en el encuentro Job-Yahvé, es capaz nuestro héroe de dejar que la luz se cuele a través de la maraña mortal que lo torturaba. Por eso Job pasa de la acusación a la alabanza. Y es que la existencia es gratuidad; no debe ser vivida desde la óptica mercantilista de la doctrina de la retribución. El hombre debe ser religioso «por nada». Aquí empieza el camino de la sabiduría religiosa.

2.4. La verdadera sabiduría

Lo que venimos diciendo podría quedar condensado en el brillante poema del cap. 28, que parece interrumpir el diálogo entre Job y sus amigos. Ésta es la razón por la que un gran número de exegetas lo considere un añadido a la obra original. De hecho, el final de las intervenciones de Job es mencionado claramente en 31,40. Los caps. 29-31 podrían ser, según algunos, un alegato que Job prepara para demostrar su inocencia (y la culpabilidad de su rival) en un eventual juicio anhelado por Job, como hemos visto en intervenciones precedentes. Pero el cap. 28, que bien podría considerarse un monólogo,

arrebata de golpe el protagonismo a la forma dialógica presente hasta el momento y se formula una pregunta clave: ¿dónde se encuentra la Sabiduría? (28,12.20).

Por lo visto hasta el momento, Job y sus contertulios habían reivindicado su propia sabiduría desde un ángulo exclusivista, negando la del contrario (véase 12,2; 13,5; 17,10; 26,3). Pero la sabiduría del cap. 28 se encamina por otros derroteros paralelos. Su *pathos* religioso se percibe sin esfuerzo conforme uno va adentrándose en sus versos.

En las primeras escenas vemos al hombre que, con su empeño y su conocimiento al servicio de la técnica, va desentrañando lo más recóndito de la naturaleza (los yacimientos mineros). Su sabiduría profesional, su maestría como *homo faber*, le proporciona dominio y riquezas. Pero quizá no eche en falta, desgraciadamente, un conocimiento superior, no tanto en la esfera socio-económica cuanto en el ámbito humano y ético. Y ese desconocimiento puede arrastrarle a la ilusión de creer que puede tener acceso a esa sabiduría superior mediante el resultado de su esfuerzo: oro, zafiro, corales, perlas, etc. Pero la adquisición de esa Sabiduría no puede ser negociada con los bienes materiales (vv. 12-19).

El poema ofrece al lector a continuación una respuesta parcial sobre el enclave de la Sabiduría: desde luego, está fuera del mundo de los seres vivos (v. 21); mucho menos se ubica en el ámbito de las sombras y de la muerte (v. 22). Sólo Elohim conoce sus vericuetos y su yacimiento (v. 23). Así, los vv. 24-27 relacionan la naturaleza y la finalidad de la Sabiduría con la teología de la creación. Para participar de esa Sabiduría que sólo Elohim posee, tiene que haber, por parte del hombre, una disposición creatural: ser temeroso de Elohim y vivir apartado del mal (28,28).

Pero en este momento el lector necesita una respuesta urgente a una pregunta que se impone por sí sola: «Demos por buenas y necesarias estas premisas para adquirir la Sabiduría. ¿Pero no nos dijo el narrador al comienzo del libro que Job era un hombre "temeroso de Elohim y apartado del mal"?». ¿Qué pretende decir entonces el cap. 28 con esta apostilla? El lector no lo entiende fácilmente. ¿Cómo se explica que Job, en posesión de las virtudes exigibles para alcanzar sabiduría, se haya visto arrastrado a la necedad y al fracaso humano?

¿Intenta quizá el poeta responsable del cap. 28 criticar la actitud dogmática de los amigos de Job mediante la velada afirmación de que la doctrina de la retribución no tiene nada que ver con la auténtica sabiduría y con el discurso sobre la divinidad, es decir, con la teología? ¿A quién tiene el poeta en el punto de mira: a Job o a sus contertulios? En cualquier caso, a tenor de los versos del cap. 28, el hombre no puede desarrollar su proyecto de *homo sapiens* más que desde la alteridad religiosa. ¡Pero si Job tenía, a este respecto, una actitud encomiable! Son sobre todo estas tensiones que se aprecian al final del cap. 28 las que han inducido a muchos expertos a denunciar el cap. 28 por "intrusismo literario".

Una acusación análoga es vertida sobre los capítulos que vienen después del final de las palabras de Job. En efecto, el redactor final del libro retrasa la respuesta de Yahvé al reto de Job mediante la inclusión de los discursos de un desconocido, un tal Elihú (caps. 32-37), que representan una tozuda insistencia en la ortodoxia dogmática de los amigos de Job, aunque con ciertos ribetes de pedagogía teológica. En los mencionados discursos, el género literario *diatriba* resalta con mayor nitidez que en los de los tres contertulios de Job. La intervención de Elihú tiene ciertos rasgos peculiares. Por una parte, contiene algunas afirmaciones de gran calado teológico, que preludian, de algún modo, los discursos de Yahvé; por otra, adolece de un racionalismo no exento de menosprecio por el misterio del ser humano.

El carácter secundario de este material poético se pone de manifiesto en distintos detalles. Para empezar, nada sabíamos hasta el momento de este singular personaje: el prólogo no lo menciona, y el epílogo prescinde de él. Además, esta intervención de Elihú parece más bien un monólogo, pues ni Job ni Yahvé le prestan la más mínima atención. Finalmente, interrumpe la continuidad entre 31,40 y 38,1. De ahí que gran número de estudiosos del libro considere que estos discursos constituyen un material espurio, un apéndice tardío.

2.5. Epílogo: la libertad divina

Una vez que la vertiente dramática del poema ha alcanzado su clímax con la teofanía y el encuentro del protagonista con Yahvé, el epílogo en prosa (42,7-17) retoma alguno de los hilos sueltos del prólo-

go. Llama la atención la ausencia de mención del Satán y de la mujer de Job, que al parecer ya habían cumplido con su cometido narrativo. El epílogo se centra en la justificación interior y exterior del héroe.

De forma sorprendente, Yahvé reconoce que Job había «hablado bien» de Él. ¿Pero dónde ha puesto Job de manifiesto la rectitud de sus palabras? La respuesta a esta pregunta depende de cómo concibamos el libro de Job en su totalidad. Si aceptamos que el primitivo cuento popular está representado sólo por el marco en prosa, habremos de deducir que Job ha manifestado su "buen decir" en la respuesta a su mujer en 2,10: «¡Resulta que estamos dispuestos a recibir de *Elohim* lo bueno y no lo estamos para recibir lo malo!». Aunque no sabemos cómo ni en qué grado, el mal estaría relacionado de algún modo con el obrar providente de Yahvé, que habrá que aceptar desde la confianza y desde las dimensiones suprahumanas del misterio. Pero hay que tener en cuenta que la intervención de Yahvé en el epílogo no implica sólo el recto hablar de Job, sino la temeraria actitud de sus amigos: «no habéis hablado bien de mí, como mi siervo Job» (42,7). En tal caso, no hay más remedio que admitir que el epílogo tiene también en cuenta el contenido de las intervenciones de Elifaz, Bildad y Sofar durante el diálogo poético, y que lo que Yahvé rechaza es el marco general de la reflexión de esos tres personajes.

Es cierto que, como decían con insistencia los amigos de Job, Yahvé tiene un compromiso ineludible con la justicia, pero no hasta el extremo de que carezca de libertad para tomar decisiones que a veces desconcierten al pensador religioso. El libro de Job viene a transmitir, entre otras cosas, que la relación acción-resultado de la doctrina de la retribución no es la suprema instancia teológica, a la que el propio Yahvé debería estar sometido. En tal caso, la divinidad quedaría reducida a la categoría de "reacción". En realidad, los amigos de Job cultivaban una convicción religiosa más que una relación vital con el Dios vivo, pues creían en una divinidad racional esclavizada por un principio: la justicia. Según ellos, había dos principios que regían el universo, y el primero no era precisamente Yahvé. El epílogo describe implícitamente la profunda y radical transformación de Job. Probablemente, antes de verse sumido en la desgracia y el abandono, nuestro héroe cultivaba interiormente las mismas convicciones teológicas que sus tres amigos; al final del libro, sin embar-

go, después de “haber visto” con sus propios ojos a la divinidad (42,5), recupera la calma, a pesar de que (o porque) sus rancias convicciones han sido arrastradas por el ímpetu de la presencia viva de su dios en su existencia.

3. Cuestiones abiertas

El libro de Job ha proporcionado numerosos dolores de cabeza a traductores e intérpretes a lo largo del tiempo. Los siglos XIX y XX constituyen el momento apical de las lecturas críticas del libro. Sin embargo, estamos muy lejos de haber conseguido un consenso entre los intérpretes. Y probablemente nunca lo haya, porque el libro de Job es radicalmente escurridizo y polivalente, una visión caleidoscópica del ser humano arrojado a la existencia en busca de una razón “suficiente” de su naturaleza material y, sobre todo, religiosa. Sin embargo, justo es ofrecer al lector interesado los puntos del libro más controvertidos.

3.1. Desde los métodos críticos

La mayor parte de los intérpretes ha centrado sus esfuerzos en la investigación de los aspectos más intrincados del libro, desde las perspectivas del género literario, la tradición y la redacción. Respecto al *género*, la primera voz crítica fue la de Teodoro de Mopsuestia, que definió el libro de Job como *tragedia*, a pesar de carecer del rigor y la precisión de los actuales modelos analíticos. Según dos testimonios citados en el Talmud (uno de ellos Rabí Resh Lakish), Job nunca existió, sino que fue creado solamente para servir de *parábola* (Gordis, 65). De *disputa* fue considerado el libro ya por Nicolás de Lira (Fedrizzi, 8).

Actualmente, tras los estudios comparativos que proporciona el material análogo descubierto en el Próximo Oriente, los intérpretes proponen tres posibilidades interpretativas del libro de Job a partir de su género: *sabiduría*, *debate judicial*, *súplica*. Y, dado que estas tres posibilidades no se excluyen entre sí, pues, en mayor o menor grado, afloran a lo largo de la obra, la actual investigación prefiere no encorsetar formalmente el libro de Job y tiende a hablar de “obra inclasi-

ficable", en el sentido de que el autor o autores utilizaron tal variedad de recursos formales que han hecho de Job una obra única. Por ejemplo, a la súplica del cap. 3 se añaden elementos jurídicos con rasgos formales propios del Salterio. En la base sapiencial de algunos capítulos destacan los elementos procesales. La mezcla de lo forense y lo sálmico sobresale en los caps. 9-10.19.23; de lo sapiencial y lo sálmico en los caps. 4-5.22.25; de lo sapiencial, lo forense y lo sálmico en los caps. 8.11.12-14.16-17.38-42. Como se ve, un rico surtido de formas literarias, aunque irreductibles a un mínimo común denominador. Resulta imposible clasificar el libro exclusivamente como didáctico, dramático, épico o definiciones análogas.

Los críticos que se han dedicado al análisis de los aspectos de la *tradición* que subyace al libro, se han movido sobre todo en dos direcciones: profética y sapiencial. Algunos expertos han individuado los tres elementos que, según ellos, pueden ser calificados de proféticos: consejo divino (véase 1,6; 2,1); penalidades del protagonista, relacionadas con el anuncio de juicio; la forma de dirigirse Yahvé a Job personalmente. Pero, aparte de que la observación relativa al sufrimiento de Job es perfectamente explicable en el marco de la experiencia humana en general (no específicamente profética), quienes proponen esta interpretación no son capaces de dar cuenta de la ausencia en el libro de las tradiciones religiosas nacionales, signo inequívoco de aliento profético.

Los elementos tradicionales sapienciales del libro de Job han sido ampliamente reconocidos por sus más destacados intérpretes, que han subrayado la influencia decisiva de Egipto o de la propia cultura cananea. Pero, a pesar de todas estas aproximaciones, y sin negar la comunión de ideas entre los países del Próximo Oriente antiguo (que sin duda ayudan a comprender la obra), lo más prudente es pensar en la autonomía del libro de Job en el marco de la tradición sapiencial israelita.

También la crítica de la *redacción y composición* del libro ha proporcionado algunos puntos conflictivos que todavía están abiertos a debate: 1) Problemas presentados por el marco narrativo (tensiones entre prólogo y epílogo; ¿hasta dónde podemos hablar de un relato original en prosa?). 2) Función y alcance del cap. 3 (¿soliloquio en forma de súplica que no tiene relación alguna con el primer ciclo de

discursos?). 3) Límites materiales de los ciclos de discursos (¿dónde empieza y dónde acaba cada uno?). 4) Origen y función del cap. 28 (¿añadido posterior sin conexión alguna con la temática de los discursos?). 5) Función de los discursos de Elihú en el marco redaccional (¿composición espuria?). 6) Originalidad de los discursos de Yahvé (¿son auténticos los dos, sólo el primero o ninguno?).

Teniendo esto en cuenta, nos arriesgamos a ofrecer una génesis esquemática de la composición del libro de Job, que consideramos naturalmente abierta a debate. Podemos empezar con un consenso práctico entre los intérpretes: el primer estadio de dicha génesis lo integran prólogo y epílogo en prosa, basados en una antigua épica oriental sobre Job. En un segundo momento se compusieron los poemas de los caps. 3-27.29-31. Existen dudas sobre si los discursos de Yahvé (caps. 38-41) nacieron en esta segunda etapa o en otra sucesiva. Casi nadie duda actualmente de que los discursos de Elihú (caps. 32-37) son secundarios y constituyen la siguiente etapa en la composición del libro. Existen serias dudas sobre la originalidad del cap. 28. Pero, aun admitiendo la posibilidad de que se trate de un añadido posterior, este himno a la sabiduría anticipa acertadamente la solución al problema del libro propuesta por Yahvé en los capítulos finales.

3.2. Desde la teología

Quienes se esfuerzan por explotar el venero teológico del libro de Job se centran básicamente en tres puntos: a) sentido del sufrimiento inculpable; b) problema de la teodicea; c) relación entre culpa y redención. Vistos de cerca, se advierte en seguida que se trata de tres aspectos de un solo problema. En efecto, el tema del sufrimiento inocente comporta el discurso sobre la justicia divina; ¿qué sentido tiene en tal caso hablar de redención? Un punto de partida complementario es el de la lectura desde los pobres, reflexión que algunos preferirían situar "fuera de la teología". Pero no hay que olvidar que los pobres constituyen uno de los "lugares teológicos" por excelencia en la Biblia hebrea.

Desde que existe el libro de Job, casi todos los intérpretes han subrayado el hecho del *sufrimiento* (o del mal en general) como clave interpretativa. Pero hay matices. Mientras que algunos consideran el sufrimiento inculpable en sí como núcleo de la obra, otros, pasando

por alto la pregunta por el sentido del sufrimiento, se centran específicamente en el tipo de respuesta que ofrece el sufriente. Pero, en relación con este punto, hemos de preguntarnos: ¿se trata del problema específico del dolor humano o del planteamiento más bien genérico de la búsqueda de un modelo de vida religiosa auténtica? En esta dirección señala la cínica observación que hace el Satán a Yahvé en 1,9: le pregunta por la posibilidad de una existencia genuinamente religiosa, es decir, plenamente desinteresada. En este caso, el sufrimiento funcionaría como medio de comprobar esa posibilidad en Job. Verdad es que se podía haber arbitrado otro medio menos riguroso, pero la "situación límite" marcada por el dolor físico y moral de Job responde perfectamente al dinamismo hiperbólico propio de una dramatización.

Otros muchos intérpretes enfocan la lectura del libro desde la *teodicea*. Hay que aclarar que el problema de la justicia divina en la religión israelita (también en la de Babilonia) implicaba un concepto de culpa entendido como correlato de exigencias éticas, y la creencia en el más acá como lugar donde se premia la virtud o se castiga la culpa. Teniendo esto en cuenta, ¿podemos hablar de presencia de la justicia divina en la persona de Job? Éste, ante el brutal contraste entre su experiencia personal y la teología oficial, proclama de entrada una duda agónica, para acabar tachando de mala voluntad el comportamiento divino para con él. (Por lo que respecta al sufrimiento, ninguna diferencia objetiva sustancial existe en tratarlo como "castigo" o en considerarlo una "prueba", como opina Elihú en 33,19.) Más aún, si la armonía personal (también física) es un reflejo del orden cósmico, el "caso Job" sería paradigmático de la falta de orden moral en el mundo, de su des-moralización, es decir, de la injusticia de Yahvé. Ahora bien, la falsa alternativa planteada por Job ("o Yahvé o yo") queda resuelta, como hemos visto, a raíz de la "visión".

No faltan intérpretes que hurgan en la relación *creación-redención* para desentrañar el núcleo del libro de Job. Tomando como punto de partida la doctrina bíblica de la retribución, opinan algunos que la fe no puede encontrar apoyo en el discernimiento de los mecanismos de esa doctrina (como pretendían los tres contertulios de Job), sino en la autorrevelación de Yahvé como dios creador (caps. 38-41). Pero como, en definitiva, el des-orden que implica el sufrimiento no se

aviene significativamente con la armonía de la creación, Job acaba descubriendo al dios redentor, al dios de la gracia, de la gratuidad.

Finalmente hay teólogos que prefieren examinar el mensaje del libro de Job desde *los pobres*. Uniendo metodología teológica y espiritualidad, Gustavo Gutiérrez ofrece en su estudio las siguientes reflexiones: «La inocencia que Job reivindica enérgicamente nos ayuda a comprender la inocencia de un pueblo oprimido y creyente con relación a la situación de dolor y de muerte que le es impuesta... Job señala una pauta a través de su vehemente protesta, su descubrimiento del compromiso concreto con el pobre y con todo el que sufre injustamente, su enfrentamiento con Dios y, a través del reconocimiento de la gratuidad, de su proyecto sobre la historia humana» (*Hablar de Dios desde el sufrimiento humano*, pp. 26.185).

Hasta aquí las principales ofertas de interpretación del libro de Job desde la teología. Sobre ellas hemos de decir que no es excluyen mutuamente, ni mucho menos. Ya hemos hecho la advertencia líneas atrás de que el libro de Job es un muestrario policromo, profusamente abigarrado, de propuestas de lectura. De ninguna de ellas se puede prescindir, pues este hermoso libro es tan complejo como compleja es la existencia del ser humano en un cosmos que se mece aparentemente en el silencio.

3.3. Desde fuera de la teología

Según lo que acabamos de decir, hay que considerar legítima la actitud de cualquier lector de acceder a los textos bíblicos desde sus intereses y prejuicios. ¿Existe otra manera? Pero, a pesar de esta "imprescindible vía hermenéutica", conviene no perder de vista la necesidad de evitar siempre los extremos: pretender que la Biblia diga lo que yo quiero que diga, o pensar sumisamente que, al leerla, da igual lo que yo pueda creer. En consecuencia, habrá que dar la bienvenida, por enriquecedoras, a las lecturas de Job ofrecidas desde fuera de la teología. Nos fijaremos en dos: la psicología y el feminismo.

En el ámbito de la *psicología*, hay que citar obligatoriamente la obra de Jung, padre de la psicología analítica, *Respuesta a Job*. Tras leer su obra, nadie puede negar sus numerosas y frescas intuiciones, aunque justo es decir que pasa por alto la gravedad de la temática puesta de relieve por la aplicación de los métodos histórico-críticos.

Tras dejarse tentar ingenuamente por el Satán, Yahvé se ve obligado al final a admitir que, a pesar de su omnisciencia, no había sido capaz de calibrar el carácter amoral de su decisión. La dramática situación en la que se hunde Job despierta en él un sentimiento de responsabilidad. En definitiva, el héroe del drama es Job, que se muestra superior a Yahvé tanto moral como intelectualmente. Le aventaja moralmente, por ser capaz de mantenerse fiel a pesar de todo; e intelectualmente, porque percibe la dualidad existente en Yahvé: capacidad para destruir al hombre, pero sin advertir que tiene necesidad de él. Tal vez Jung se ha basado para hacer esta afirmación en 7,8 («Te fijarás en mí, pero no estaré») y 7,21 («Pronto yaceré en tierra y no estaré aunque me busques»). En cualquier caso, Yahvé debe expiar su culpa, en opinión de Jung: en su enfrentamiento con el hombre percibe la necesidad de hacerse hombre. En consecuencia, la "respuesta a Job" se realiza en la encarnación y la pasión de Cristo.

A pesar de estas agudas observaciones, basadas en las categorías simbólicas de la percepción de Dios, la *Respuesta a Job* de Jung no deja de ser una obra más cercana al análisis de la figura del Prometeo griego, con su visión de la progresiva hominización de la divinidad, que al inasible monumento literario y teológico de la Biblia. Como opinan algunos críticos, la relación Dios-hombre ofrecida por el analista austriaco no es más que una transcripción de la relación psicoterapeuta-enfermo.

Antes de adentrarnos en la aportación de la *lectura feminista* de Job conviene adelantar una premisa. Es cierto que, en las antiguas civilizaciones, la forma de percibir la realidad en todos sus matices estaba vinculada culturalmente al prisma androcéntrico; pero no es menos cierto que, aun descargado de virulencia y enmascarado tras una legislación pretendidamente paritaria, el androcentrismo sigue vigente de forma amenazadora en la cultura contemporánea. Si aplicamos ahora dicha evidencia a la primitiva sociedad israelita, habremos de convenir que el libro de Job no puede hurtarse a ella. Una lectura del libro de Job desde la perspectiva de la mujer (como ocurre desde otras perspectivas) implica situarse en dos niveles analíticos: estudio de la figura de la mujer; estudio de los marcos imaginativo y simbólico relacionados con lo femenino.

Para empezar, los principales protagonistas del libro de Job son masculinos, ¡incluido Yahvé! Las figuras femeninas son solamente la esposa y las hijas del héroe. Primera sorpresa: cuando el narrador nos presenta el círculo familiar de Job (1,1.3), no menciona para nada a la esposa. Tristemente obvio si tenemos en cuenta que, en una sociedad androcéntrica como la israelita, lo decisivo consistía en asegurar la descendencia, en la transmisión del nombre del paterfamilias. La esposa constituía sin más un medio "necesario". Ahora bien, forzoso es decir (¿un dato a favor del narrador?) que la mención de las hijas no era imprescindible desde el punto de vista narrativo, pues si bien siete hijos más tres hijas forman un círculo familiar perfecto (número 10), igualmente perfecto habría sido el número siete formado por los hijos.

El lector sensible a esta temática considerará, con razón, desafortunado el hecho de que la esposa sólo es mencionada en el prólogo para recibir el calificativo de "necia" (2,10). Mientras que los amigos de Job van destilando a lo largo del diálogo su sabiduría, tejiendo coloristas discursos intelectuales, la pobre esposa es presentada como un ser irreflexivo, dominado por un pragmatismo blasfemo: «¿Aún persistes en tu integridad? Maldice a Elohim y muérete» (2,9). De hecho, construyendo una ecuación a partir del dato de la maldición, resulta evidente que el Satán es a Yahvé (véase 1,11; 2,5) lo que la mujer es a Job. En tal caso, podría hablarse de una "satanización" de la esposa, convertida en una especie de segunda Eva. Naturalmente esta descripción del personaje de la esposa resulta evidente desde una perspectiva teológica, porque una lectura no-creyente acaba reconociendo que la figura de la esposa es la única manifestación de sentido común en una narración rayana en el absurdo. Una nueva sorpresa: la mujer de Job ya no reaparece en el libro, ni siquiera cuando el círculo familiar es recompuesto (42,13-15).

Naturalmente las lecturas de Job desde fuera de la teología podrían multiplicarse casi hasta el infinito: vegetariana, materialista, atea, suicida, etc. Para ello, remito al lector interesado a las obras de Ravasi (pp. 185-255) y de Clines (*Job 1-20*, XLVII-LVI).



COMENTARIO

I

PRÓLOGO

El prólogo del libro de Job, de estilo narrativo, presenta una clara estructura en cuatro cuadros, cuya alternancia es marcada por dos dimensiones espaciales, una determinada y otra indeterminada: tierra (Us) y cielo. De este modo, los cuatro cuadros discurren de la siguiente forma: tierra (1,1-5); cielo (1,6-12); tierra (1,13-22); cielo (2,1-10). El segmento narrativo 2,11-13 (los amigos de Job) sirve de elemento de enlace entre el prólogo propiamente dicho y el comienzo del diálogo poético. Sin la presencia de los amigos podría entenderse perfectamente el cuento popular que subyace al libro de Job: la humilde respuesta del protagonista ante su infortunio («¡Resulta que estamos dispuestos a recibir de Elohim lo bueno y no lo estamos para recibir lo malo!», 2,10b) y la apostilla del narrador («A pesar de todo, Job no pecó con sus labios», 2,10c) enlazarían sin roces con la parte final del libro (devolución multiplicada de los bienes a Job por parte de Yahvé, 42,10-17).

El Satán y Yahvé ponen a prueba a Job (1,1 – 2,10)

**1 1 Érase una vez un hombre llamado Job, que vivía en el país de
Us. Era un hombre íntegro y recto, temeroso de *Elohim* * y
apartado del mal. 2 Tenía siete hijos y tres hijas. 3 Poseía siete mil
ovejas, tres mil camellos y quinientas yuntas de bueyes, quinientas
burras y numerosos siervos. Era el más rico de toda la gente de
Oriente. 4 Sus hijos tenían por costumbre juntarse para comer en
casa de uno de ellos, por turnos; y mandaban llamar a las tres her-**

manas para que comieran con ellos. [5] Una vez acabados estos días de fiesta, Job los llamaba para purificarlos. Al día siguiente, de madrugada, ofrecía un holocausto por cada uno de ellos, pues pensaba que a lo mejor habían pecado maldiciendo* a *Elohim* en su interior. Siempre hacía lo mismo.

V. 1 «temeroso de Elohim». Corregimos así la traducción original de NBJ: «temeroso de Dios», y lo haremos a lo largo del comentario. El uso del nombre de Dios (además con mayúscula) puede inducir a error a un lector cristiano, que podría identificar, sin precisar, al dios judío con el dios cristiano. «Temor de Elohim» (o de Yahvé) no equivale a un sentimiento de miedo, sino a la convicción profunda, por parte del hombre, de que su vida y decisiones dependen de la divinidad. En tal caso, la traducción más adecuada sería: «Era un hombre íntegro y recto, *religioso* y apartado del mal».

V. 5 «maldiciendo», lit. «bendiciendo». Era tal el respeto que los escribas israelitas tenían a la divinidad, que no podían ni siquiera escribir el verbo "maldecir" dicho de su dios.

Comienza el cuento popular con la presentación del héroe: nombre y lugar de nacimiento. Se discute sobre el significado del nombre del héroe: "enemigo acérrimo" (aspecto activo), "víctima de la enemistad" (aspecto pasivo) o "penitente". Podría hacer referencia, por tanto, bien a la actitud del héroe frente a su dios (a tenor del contenido de los poemas), bien a la actitud de la divinidad frente a Job. De todos modos, el significado es secundario, dado que el nombre "Job" formaba parte del folclore popular del Próximo Oriente, como se deduce de su aparición en el libro de Ezequiel (14,14.20). La mención del país de Us, patria chica de Job, puede tener una doble función. Por una parte, la tierra de Us estaba situada en los confines de Edom, país éste reputado por su sabiduría en la tradición bíblica (cf. Jr 49,7; Ba 3,22-23; Ab 8), lo que conferiría un inequívoco sabor "sapiencial" al libro. Por otro lado (y dado que también en Israel se cultivaba la sabiduría), la mención de Us como lugar de origen de Job convertiría automáticamente a éste en un extranjero. ¿Cómo podría alguien pensar que un israelita "de pro" profiriese a lo largo del libro semejantes impertinencias teológicas?

Sea lo que sea de este dato, lo cierto es que el bueno de Job presentaba un currículum religioso envidiable, y por cierto muy del gusto de la tradición sapiencial israelita (cf. Job 28,28): «íntegro, recto, temeroso de Elohim y apartado del mal» (cf. nota textual).

Tras el nombre y el lugar de origen del héroe, el narrador nos presenta a su familia y nos dice algo de su situación económica y social. Siete hijos y tres hijas constituyen un número perfecto (10), tanto más cuanto que el número de hijos varones es más del doble que el de hijas. En una sociedad centrada en la preponderancia del elemento masculino a todos los niveles, sería desconcertante esperar otro dato: ¿cómo un hombre temeroso de Elohim y bendecido por él (cf. 1,10) podría tener más hijas que hijos?

La hacienda de Job era increíblemente grande. Tenía tantos miles de ovejas como hijos y tantos miles de camellos como hijas, amén de quinientas yuntas de bueyes y otras tantas burras. Sorprende al lector este dato de las burras: ¿no tenía burros? Pero se trata de un elemento del folclore popular que escapa a nuestra consideración. Otro dato llamativo (aunque desgraciadamente no muy alejado de nuestra cultura actual) es que los siervos debían ser considerados, en la práctica, inferiores a los animales, pues son mencionados en último lugar. Dada la numerosa familia de Job y lo abultado de su hacienda, no extraña la apostilla del narrador: «Era el más rico de toda la gente de Oriente» (v. 3).

El narrador vuelve a los hijos. Como ha ocurrido siempre con los jóvenes, los saraos estaban a la orden del día, si bien no se nos dice cada cuánto tiempo solían reunirse los hijos de Job para tales celebraciones. No sorprende que invitaran a sus hermanas, pues en la cultura mediterránea oriental las chicas estaban muy apegadas a sus hermanos, también a efectos de defensa de su honor. Lo que sí sorprende es el dato de tales reuniones festivas. ¿Qué importancia puede tener en el esquema narrativo? Podemos deducir que lo importante en tal esquema es la actitud del padre: un hombre religiosamente precavido, que purifica a sus hijos tras sus celebraciones y ofrece por ellos sendos holocaustos, «pues pensaba que a lo mejor habían pecado maldiciendo a Elohim en su interior». Tal conducta, además, era reiterada («Siempre hacía lo mismo»). ¡Sorprendente! ¿Era un padre malpensado o tenía realmente motivos para actuar de semejante modo? El dato, de todas formas, parece exagerado. ¿Por qué habrían de maldecir a Elohim en su interior unos jóvenes que nadaban en la abundancia y que, lógicamente, carecerían de problemas inmediatos? Respondamos indirectamente a esta pregunta. Por una parte, la

violenta y estúpida muerte de los jóvenes (1,19) tenía que tener una explicación ética en el antiguo Israel: ¿quién había pecado para merecer eso, ellos o su padre? (cf. Jn 9,2s). Si tenemos en cuenta que ya se nos ha hablado de las extremas cualidades religiosas del padre, podría pensarse que los reos eran los hijos; pero sólo "podríamos". Este "quizá" queda reflejado, a nuestro juicio, en la duda de Job («a lo mejor», 1,5b). Por otra parte, el narrador, con el uso del verbo «maldecir» (lit. «bendecir») pretende una conexión con el consejo que Job recibe de su mujer en 2,9: «maldice a Elohim y muérete». Si la hipotética maledicencia de los hijos hubiera sido sacrílega en aquellas circunstancias de bonanza económica y familiar, tras la injusticia que Job experimenta de parte de su dios tal maldición habría sido, humanamente al menos, razonable (aunque no religiosamente justificable, como en el caso del padre Job).

Como puede observar el lector familiarizado con el AT, el narrador ha diseñado una ambientación claramente patriarcal para enmarcar al personaje. Ignoramos si dicha ambientación es obra del propio narrador, que trata así de dar un sabor añejo (e intemporal) a su relato, o si está ya reflejada en los numerosos y antiquísimos prototipos literarios (próximo-orientales) que abordan la misma problemática que nuestro libro.

Uno de los evidentes rasgos "patriarcales" de este primer cuadro del libro se manifiesta en la sobredimensionada riqueza (tanto espiritual como material) del héroe. Pero el narrador ha pretendido algo más con esos datos. Si Job «era un hombre íntegro y recto, temeroso de Elohim y apartado del mal» (una espiritualidad, diríamos, superlativa), tal dimensión contrasta con la desorbitada y casi sacrílega respuesta que da Job a sus sufrimientos a lo largo del poema. ¿Era realmente tan temeroso de Elohim?; ¿temía a Elohim "por nada"? (como dirá irónicamente el Satán en 1,9). Por otra parte, la enorme riqueza de Job tiene también una importante función en la estructura del relato (y del poema), pues dicha riqueza está en relación inversa con el grado de abyección y postración en el que se ve sumido el héroe: cuanto mayor es el bienestar, mayor relieve alcanzan en el plano narrativo (y también en el psicológico) la pobreza y la miseria.

La apuesta (1,6-12)

[6] Un día en que los hijos de *Elohim fueron a presentarse ante
Yahvé, apareció también entre ellos el Satán. [7] Dijo entonces Yahvé
al Satán: «¿De dónde vienes?». El Satán respondió: «De dar vueltas
por la tierra y pasearme por ella». [8] Yahvé replicó al Satán: «¿Te has
fijado en mi siervo Job? No hay nadie como él en la tierra: es un
hombre íntegro y recto, temeroso de *Elohim* y apartado del mal».
[9] Respondió el Satán a Yahvé: «¿Te crees que Job teme a *Elohim* por
nada? [10] ¿No ves que lo has rodeado de protección, a él, a su *fami-
lia* y a todas sus posesiones*? Has bendecido sus actividades y sus
rebaños se extienden por el país. [11] Pero trata de poner la mano en
sus posesiones; te apuesto a que te maldice a la cara*». [12] Contestó
Yahvé al Satán: «De acuerdo. Métete con sus posesiones, pero no le
pongas la mano encima». Y el Satán salió de la presencia de Yahvé.**

V. 6 La expresión hebrea por «hijos de Elohim» puede traducirse también «hijos de los dioses», o simplemente «dioses» o «(seres) divinos», del mismo modo que «hijos de Adán» significa «hombres», «seres humanos». Aquí resulta difícil acertar en la elección, aunque el sentido más obvio de la expresión sería «dioses».

V. 10 «su familia», lit. «su casa».

V. 11 «te maldice»; ver nota a 1,5.

El siguiente cuadro de la introducción al libro de Job nos remite al cielo. Nos encontramos con una reunión de los dioses, presididos por Yahvé. La fórmula «un día» (propia del mundo de los humanos) implica atemporalidad, aunque, de todos modos, los antropomorfismos (incluidos los relativos al tiempo) son habituales en la literatura bíblica y en las religiones primitivas, en general. No sabemos si la circunstancia «entre ellos» indica el carácter divino del Satán (equivalente a "uno de ellos") o si sencillamente quiere decir el narrador que estaba entre los seres divinos. La tradición posterior (sobre todo a partir de la apocalíptica, con otros nombres) sí se hizo eco del original carácter divino de este misterioso e intrigante personaje.

Al lector desconocedor de la primitiva religión israelita puede sorprenderle que en un libro de la Biblia (obra de indudable orientación monoteísta) se mencione una asamblea de los dioses, como en este caso. Pues bien, aunque se necesitaría mucho espacio para aclarar esa sorpresa, podemos resumir la respuesta diciendo que, en Israel,

el monoteísmo fue una adquisición tardía. Hasta bien entrado el periodo postexílico no se puede hablar de una implantación oficial del monoteísmo en Israel. Basta con leer algunos textos de Jeremías (2,20-28; 7,30-34; 32,28-35) y de Ezequiel (cap. 8) para advertir que incluso durante el periodo exílico seguía floreciente el politeísmo en Israel, y no sólo entre las clases populares, sino también entre sus dirigentes políticos y religiosos. Todo ello podría considerarse normal si pensamos que la historia de Israel estuvo continuamente en contacto con la cultura y la religiosidad cananeas. Más aún, es probable incluso que los israelitas, en su mayor parte, fueran autóctonos de Canaán, como opinan los modernos historiadores de Israel. Otra cosa bien distinta es que existiese en el seno de la sociedad judaíta una corriente "monoyavista", representada por algunos elementos proféticos y la llamada "gente del país".

Pero no es este texto de Job el único caso del AT en el que se menciona esta asamblea de los dioses. En 1 R 22,19-21 se habla incluso de una deliberación en el seno del consejo divino. Según ese texto, en el marco de una consulta de Ajab, rey de Israel, al profeta Miqueas ben Yimlá, éste responde: «He visto a Yahvé sentado en su trono, con todo el ejército de los cielos [e.d. los dioses de la corte de Yahvé] en pie junto a él, a derecha e izquierda. Preguntó Yahvé: "¿Quién engañará a Ajab para que suba y caiga en Ramot de Galaad?". Entonces unos decían una cosa y otros otra, hasta que el espíritu se adelantó y, de pie ante Yahvé, dijo: Yo lo engañaré"». Se trata de una descripción indirecta de los representantes del panteón cananeo, reunidos para tomar consejo.

Pero volvamos al Satán. Dice el texto que este personaje apareció *también* entre los divinos. El adverbio "también" refleja de alguna manera su calidad de intruso. De hecho, esta enigmática figura no tiene su origen en la tradición israelita. Probablemente se trata de la adaptación de algún personaje de la teología irania. El hecho de que aquí aparezca con artículo determinado no implica que se trate de un nombre propio, de un personaje conocido, sino que indica más bien una función, llevada a cabo por un personaje cuya identidad es secundaria.

En la Biblia hebrea, «satán» puede ser un adjetivo nominal común, con el significado de «adversario», «rival», «enemigo», «antagonista»,

tal como observamos en 1 S 29,4; 2 S 19,23; 1 R 5,18; 11,14.23.25; Sal 109,6. Este matiz se percibe también en Nm 22,22.32, donde «satán» funciona como aposición del ángel de Yahvé: el ángel de Yahvé se interpuso en el camino como «satán», es decir, para oponerse a Balaán o cerrarle el paso (22,22). Pero hay otros textos, relacionados con el ámbito divino, en los que Satán debe escribirse con mayúscula, pues hace referencia a un personaje concreto, como es el caso de Za 3,1s; 1 Cro 21,1 y nuestros textos de Job (caps. 1 y 2). De todas formas, el personaje como tal ha evolucionado en la tradición bíblica, pues, mientras en Nm 22,22.32 «satán» es el propio «ángel de Yahvé» (que en realidad se identifica con Yahvé), el autor de Za 3,1s distingue claramente entre ambos personajes, que desempeñan funciones antagónicas: «el sumo sacerdote Josué estaba ante el ángel de Yahvé; y a su derecha estaba el Satán para acusarle».

El Satán de nuestro texto no puede ser definido, sin matizar, como antagonista de Yahvé (aunque se aluda a su calidad de intruso en el consejo de los dioses). De hecho, el provocador de este relato es el propio Yahvé. El Satán regresa tranquilamente (no dice nada) de dar una vuelta por la tierra, y Yahvé le hace una observación llena de orgullo sobre las cualidades religiosas de su siervo Job, que el lector ya conoce (1,1). Claro está que ahora el Satán trata de poner las cosas en su sitio, matizando con ironía el tono de orgullo con que Yahvé alaba a su fiel servidor: «¿Te crees que Job teme a Elohim por nada?». «Por nada», es decir, de balde, gratuitamente.

Desde esta perspectiva sí podría decirse que el Satán, al contraatacar, funciona como adversario de Yahvé. ¡Pero es que ha sido provocado! Sea lo que sea, lo cierto es que el Satán introduce "sabiamente" el dedo en la llaga, poniendo en tela de juicio la asepsia de la religiosidad de Job, y, al mismo tiempo, de manera intemporal, embistiendo contra el núcleo de las actitudes religiosas de los hombres y mujeres de todos los tiempos: ¿es el ser humano religioso por nada? Y el Satán añade sarcásticamente: «¿No ves que lo has rodeado de protección, a él, a su familia y a todas sus posesiones?». La pregunta podría prolongarse: ¿Crees que los seres humanos serían religiosos si tuvieran que arrastrarse, sin la protección de lo alto, por su miseria? «Pero trata de poner la mano en sus posesiones; te apuesto a que te maldice a la cara», añade el Satán a Yahvé.

Yahvé, como si de un juego se tratara, acepta el reto del Satán: va a permitir que se derrumbe la divina valla que protege a Job. Una salvedad: «Pero no le pongas la mano encima». Una cosa son las posesiones, y otra muy distinta la vida. ¡Ya veremos en el cap. 3 qué opina Job de su vida, una vez despojado de todo! El narrador acelera el relato: «Y el Satán salió de la presencia de Yahvé». Pero una cosa queda clara: el poder del Satán, aun siendo un ser divino, no puede equipararse al de Yahvé. Debe contar con el permiso de éste y aceptar la imposición de restricciones.

PRIMERA PRUEBA (1,13-22)

**13 Un día en que sus hijos e hijas comían y bebían en casa de su
hermano mayor, 14 llegó un mensajero donde Job diciendo: «Esta-
ban los bueyes arando y las burras pastando al lado, 15 y de pronto
han caído sobre ellos los sabeos y se los han llevado, después de
haber matado a los siervos a filo de espada. Sólo yo he podido
escapar para contártelo». 16 Todavía estaba éste hablando, cuando
llegó otro con el siguiente mensaje: «Ha caído del cielo fuego de
Elohim y ha pegado fuego y consumido a las ovejas y a los pasto-
res. Sólo yo he podido escapar para contártelo». 17 Todavía estaba
éste hablando, cuando llegó otro con el siguiente mensaje: «Los
caldeos, divididos en tres grupos, se han echado sobre los camellos
y se los han llevado, después de haber matado a los siervos a filo de
espada. Sólo yo he podido escapar para contártelo». 18 Todavía
estaba éste hablando, cuando llegó otro con el siguiente mensaje:
«Tus hijos e hijas estaban comiendo y bebiendo en casa del her-
mano mayor; 19 de repente, un viento huracanado del otro lado del
desierto ha embestido contra los cuatro ángulos de la casa, que se
ha derrumbado sobre los jóvenes y han muerto. Sólo yo he podido
escapar para contártelo». 20 Se levantó Job, rasgó su manto y se rapó
la cabeza; después cayó en tierra en actitud humillada 21 y dijo:**

> **Desnudo salí del vientre materno**
> **y desnudo volveré a él.**
> **Yahvé me lo ha dado y Yahvé me lo ha quitado.**
> **Bendito sea el nombre de Yahvé.**

22 A pesar de todo, Job no pecó ni imputó nada indigno a *Elohim*.

El escenario gira y nos encontramos nuevamente en la tierra. El primer versículo induce al equívoco: los hijos y las hijas de Job están reunidos, banqueteando. Si en la escena anterior hemos asistido a una reunión de Yahvé con los "hijos de Elohim", aquí nos encontramos de momento con una reunión festiva de los "hijos e hijas de Job".

Hablamos de "equívoco" porque la situación va a cambiar radicalmente: la valla que protege a Job va a empezar a desmoronarse (1,14-19). La situación de Arcadia feliz que reflejaba el primer cuadro va a ser barrida mediante cuatro escalofriantes mensajes. El carácter dramático de la escena y la naturaleza ineludible de las desgracias anunciadas son magníficamente resaltados por el narrador mediante el uso, en tres ocasiones, de la frase: «Todavía estaba éste hablando, cuando llegó otro...» (vv. 16.17.18). Y el matiz de aniquilación total queda subrayado por otra frase repetida hasta la obsesión: «Sólo yo he podido escapar para contártelo» (vv. 15.16.17.19).

Todo comienza a desmoronarse: bueyes y burras (vv. 14-15); ovejas y pastores (v.16); camellos y siervos (v. 17); y finalmente los hijos e hijas (v. 19). Todas estas "posesiones" de Job ya habían sido mencionadas, en otro orden, en 1,2-3. El orden es distinto porque los hijos e hijas son los bienes más preciados para cualquier persona, y, si al comienzo, en una situación de *shalom*, debían ser mencionados en primer lugar, aquí, en una sucesión de descalabros, tenían que ocupar necesariamente el último lugar: es lo último que Job podría esperar. La pérdida de bienes va de menor a mayor.

A las cuatro desgracias acompañan otras tantas causas, alternándose en su naturaleza: dos terrestres (sabeos y caldeos, vv. 15.17) y dos celestes (fuego de Elohim y viento huracanado, vv. 16.19). Sabeos y caldeos son descritos aquí como nómadas saqueadores; pero no hemos de pensar en los habitantes de Saba ni en los caldeos-arameos. Probablemente se trata de nombres cogidos al azar. Dado que el término "elohim" suele desempeñar en hebreo clásico, en ocasiones, la función de superlativo, la expresión «fuego de Elohim» podría ser traducida como "un fuego violento". Sin embargo, en nuestro contexto define probablemente el origen: un fuego divino, procedente de Elohim. Opinamos así porque su uso realza el dramatismo de la escena: ¿cómo es posible que un hombre «temeroso de Elohim» sufra la violencia destructora y aparentemente caprichosa de su dios? El

viento huracanado que se ceba en la casa que albergaba a los hijos e hijas de Job apunta probablemente a 38,1: «Yahvé se dirigió a Job desde la tormenta». En la tradición bíblica, tanto el fuego como la tormenta son dos meteoros relacionados con las teofanías punitivas, de destrucción, de Yahvé.

¿Y qué dice Job a todo esto? Tras llevar a cabo ciertos actos relacionados con las manifestaciones de duelo (1,20), Job habla por primera vez para *bendecir* a Yahvé (1,21). Con esta actitud de profunda piedad, Job tira por tierra el indisimulado engreimiento del Satán: «Pero trata de poner la mano en sus posesiones; te apuesto a que te *maldice* a la cara» (1,11).

Job da así su primera lección: Yahvé da y Yahvé quita. Así lo entiende el narrador, que interviene aquí para resaltar la integridad religiosa de Job: ni ha pecado ni ha imputado nada indigno a Elohim. Pero el uso de «A pesar de todo» da a entender que el narrador (¿también el lector?) se compadece en silencio del destino del héroe. Es la primera lección de teodicea de Job. ¿Está muy convencido de ella, o la repite mecánicamente porque así se la enseñaron? ¿Aguantará mucho así?

SEGUNDA PARTE DE LA APUESTA (2,1-7a)

**2 [1] Un día en que los hijos de *Elohim* fueron a presentarse ante
Yahvé, apareció también entre ellos el Satán. [2] Dijo Yahvé al
Satán: «¿De dónde vienes?». Respondió: «De dar vueltas por la tie-
rra y pasearme por ella». [3] Yahvé replicó al Satán: «¿Te has fijado
en mi siervo Job? No hay nadie como él en la tierra: es un hombre
íntegro y recto, temeroso de *Elohim* y apartado del mal. A pesar de
todo, persevera en su integridad; y eso que me has incitado para
que lo destruya sin motivo». [4] Contestó el Satán a Yahvé: «Piel tras
piel. El hombre da por su vida todo lo que tiene. [5] Pero trata de
ponerle la mano encima, dáñalo en sus huesos y en la carne; te
apuesto a que te maldice a la cara*». [6] Respondió Yahvé la Satán:
«Lo dejo en tus manos, pero respeta su vida». [7] El Satán salió de la
presencia de Yahvé.**

V. 6 «te maldice»; ver nota a 1,5.

De nuevo hay cambio de escenario: nos encontramos otra vez en el cielo. Parece que el narrador no ha querido esforzarse mucho, pues el comienzo del texto es idéntico a la anterior escena en el cielo (1,6-8). Sin embargo, la expresión «a pesar de todo» (que se hace eco de la del narrador en 1,22) indica que se trata de una nueva situación. Yahvé se siente triunfador («persevera en su integridad»), pasando cruelmente por alto la situación que ha provocado. Más aún, culpa cínicamente al Satán de la situación: «Y eso que me has incitado para que lo destruya sin motivo». Si él es el Omnipotente, también es el único responsable de la situación. ¿Por qué tenía que llegar a esos extremos para probar la virtud de Job?

Bien, se trata de preguntas que pueden brotar razonablemente de boca de los lectores de todos los tiempos. Pero hemos de darnos cuenta de que, desde el punto de vista narrativo (y teológico), la única posibilidad de exponer el contenido del libro de Job es dando por supuesto el inmisericorde protagonismo divino. De otro modo, no podría haber un libro de Job, una obra que trata de poner en tela de juicio la teodicea tradicional israelita.

Yahvé acusa al Satán de haberle incitado a destruir a Job «sin motivo». El autor del relato demuestra una vez más sus dotes narrativas, pues utiliza el mismo término hebreo para las expresiones adverbiales «sin motivo» y «por nada» (1,10), que el traductor ha disociado léxicamente por motivos estilísticos. El Satán tenía una duda henchida de cinismo: «¿Te crees que Job teme a Elohim *por nada*?», es decir, ¿sin ningún *motivo* que le lleve a actuar así? Después Yahvé echa en cara al Satán que le ha obligado a actuar cruelmente con Job «sin motivo». Así, la duda del Satán sobre la integridad religiosa de Job corre pareja con la convicción divina del desinterés de las virtudes de su siervo.

Ahora el Satán dobla la apuesta (2,4-5). En la primera escena celeste dice a Yahvé que compruebe la religiosidad de Job destruyendo sus posesiones (1,10); ahora da un tirón más a la cuerda: «dáñalo en sus huesos y en la carne; te apuesto a que te maldice a la cara». El ser humano puede tener muchas cosas, pero sobre todo, y en última instancia, se tiene a sí mismo. En todas las culturas es proverbial la suprema importancia de la salud como condición indispensable para poder disfrutar dignamente de la vida: “mientras tengamos salud...”.

«Huesos» y «carne» designan metonímicamente al cuerpo humano, y por partida doble, pues cualquiera de los dos sustantivos vale por "cuerpo" en la literatura bíblica, especialmente en sus dimensiones de debilidad y transitoriedad.

El Satán muestra un temperamento aforístico, puesto de manifiesto en lo que parece ser un antiguo refrán popular: «Piel tras piel» (otros traducen «Piel por piel»), cuyo significado se nos escapa, pero que el propio Satán explica: «El hombre da por su *vida* todo lo que tiene». A decir verdad, el contenido del refrán (al menos su explicación) sobrepasa los términos del trato entre Satán y Yahvé, pues éste deja claro que aquél debe respetar la *vida* de Job (2,6). De cualquier modo, la advertencia divina es un dato que imprime dramatismo al relato (¿qué hará el Satán con Job?), pero que podría estar de sobra en el marco narrativo, pues si Job muere..., se acabó el cuento. El Satán, sin duda inquieto, no pierde tiempo y abandona rápidamente la presencia de Yahvé.

SEGUNDA PRUEBA (2,7b-10)

7 *Entonces* hirió a Job con úlceras malignas, desde la planta del pie hasta la coronilla. 8 Job, *sentado en el polvo,* cogió un cascote para arrascarse con él. 9 Su mujer le dijo entonces: «¿Aún persistes en tu integridad? Maldice a *Elohim* y muérete*». 10 Job le respondió: «Hablas como una necia *cualquiera . ¡Resulta que estamos dispuestos a recibir de *Elohim* lo bueno y no lo estamos para recibir lo malo!». A pesar de todo, Job no pecó con sus labios.**

V. 9 «maldice»; cf. nota a 1,5.
V. 10 «necia cualquiera», lit. «una de las necias».

La desgracia comienza a abatirse sobre Job. Aunque falta el sujeto del primer verbo, es evidente que se trata del Satán. Tampoco se especifica el modo en que inflige tales males a Job, pero está claro que le afecta a la totalidad del *cuerpo*: «desde la planta del pie hasta la coronilla» (cf. 2,5: «dáñalo en sus huesos y en la carne»).

No es evidente el significado del término hebreo traducido por «úlceras malignas»; no resulta fácil identificarlo con precisión, pues,

en el AT, se aplica a diferentes males físicos: consecuencias de la sexta plaga (Ex 9,9-11); un mal endémico en Egipto (Dt 28,27); la enfermedad de Ezequías (2 R 20,7 = Is 38,21); el posible comienzo de la lepra (Lv 13,18-20.23).

La acción de sentarse en el polvo por parte de Job (2,8) forma parte de los rituales de duelo o de situaciones de desesperación (cf. también Jon 3,6); el arrascarse con un cascote, en cambio, responde sin más a la necesidad de proporcionar alivio a su mal.

"Cherchez la femme", ¡pues aquí está! (2,9). No podía faltar el elemento femenino en un relato de estas características. Resulta curiosa su ausencia al final del relato (cap. 42), cuando Yahvé devuelve la salud a Job y recompone su valla de protección (material y espiritual). La mujer recrimina aquí a Job su empecinada integridad; ¿para qué le sirve? Es evidente que Yahvé no la valora en absoluto, pues, de otro modo, no podría manifestarse tan inmisericorde con su marido. Pero también resulta evidente que la mujer de Job se mueve culturalmente en el ámbito de la teoría de la retribución, según la cual una persona virtuosa veía automáticamente bendecida su vida con toda suerte de bienes. «Maldice a Elohim y muérete», le dice, a sabiendas de que, tras la maldición, la muerte (¿cómo castigo divino?) sería inevitable. De todos modos, a pesar de que su invitación está anclada en la doctrina de la retribución, responde con cierto fatalismo y una buena dosis de desesperación. También los tres amigos de Job que harán acto de presencia a continuación compartían idénticas ideas sobre la retribución, pero creían posible que las heridas pudieran restañarse; en ellos pesaba más el valor del arrepentimiento como medio de poner remedio a los castigos divinos por la impiedad (supuesta en el caso de Job).

Hay algunos autores que conciben a la mujer de Job como una especie de colaboradora del Satán. Piensan que la certeza que tiene el Satán en la respuesta violenta de Job ante sus males («te apuesto a que te *maldice* a la cara», 1,11 y 2,5) es apoyada por la invitación de la mujer: «*Maldice* a Elohim y muérete». Pero no puede ser concebida (quizá sólo en el ámbito narrativo) como una aliada del Satán. Los autores que piensan así discurren (quizá inconscientemente) desde la teología y la piedad cristianas, que conciben al demonio como "tentador" y a la mujer como "una segunda Eva". Pues bien, el Satán de

Job no es un tentador, ni la mujer de éste su aliada. Hemos de considerar que se trata del único ser cercano que le queda a Job en su vida; ninguna otra persona de su ámbito familiar (los hijos e hijas habían muerto) podía hacerle ese tipo de reflexión: maldecir a Elohim y morir, una reflexión necesaria a todas luces para el desarrollo del libro. En efecto, el consejo de la mujer mira no tanto hacia atrás (hacia el Satán) cuanto hacia adelante, pues en sucesivas páginas Job llegará al borde de la maldición.

La respuesta de Job a la invitación de su mujer está henchida de cordura religiosa, pero no deja de intrigar a muchos lectores del libro. En hebreo, el término traducido aquí por «necia» no sólo tiene connotaciones "sapienciales" (sinónimo de «insensata», «estúpida»), sino también sociológicas. Bajo este último aspecto, el término hebreo significa «villano», «ruin», gente de baja estofa, contrapuesta a la gente noble (p.e. en Pr 17,7), a los gobernantes (p.e. Si 4,27), en suma, gente anónima, sin ascendencia social (p.e. Job 30,8). De todos modos, ambos aspectos, el "sapiencial" y el sociológico se hallan íntimamente relacionados, pues se da por supuesto (pensemos en una sociedad clasista) que la gente necia y estúpida forma parte del estrato social más bajo. Cuando Job llama necia a su esposa está dando a entender que la considera una persona del montón, sin formación.

¿Pero a qué formación se refiere Job? Sin duda a la religiosa. Job achaca indirectamente a su esposa su falta de conocimiento de las verdaderas estructuras relacionales entre la divinidad y los seres humanos, su falta de formación religiosa. Él, en cambio, conoce los resortes de esas estructuras: «¡Resulta que estamos dispuestos a recibir de Elohim lo bueno y no lo estamos para recibir lo malo!». Y aquí se encierra la "intriga" a la que nos referíamos líneas arriba. ¿También el mal proviene de la divinidad?

Para responder a esta pregunta hagamos, de momento, una salvedad: el dios de Job (llámese Yahvé, Eloah, El, Shaddai o Elohim) no debe ser identificado con el Dios Padre de Jesús. El dios de Job es el dios de la tradición religiosa judía; la revelación del Dios de Jesús implica un estadio sustancialmente novedoso. Bien, pero volviendo a la pregunta, ¿hay que achacar el mal a algún propósito oculto de la divinidad? Lo primero que sorprende en la respuesta de Job es su indudable actualidad respecto a cualquier sistema religioso. Por

supuesto, la gente suele agradecer a su dios cualquier bonanza (sobre todo económica) que le regale la vida; más aún, es relativamente frecuente que ese tipo de gente intente “forzar” a la divinidad a intervenir en su vida cotidiana, siempre favorablemente, mediante promesas, donativos, exvotos, etc. Recordemos la definición de oración que daba el catecismo de nuestra infancia: «Orar es levantar el corazón a Dios y pedirle mercedes». De momento se comprende la primera parte de la observación que Job dirige a su mujer: «estamos dispuestos a recibir de Elohim lo bueno». “Para eso está dios, ¿no?”, diría mucha gente piadosa. ¿Pero de qué fuerzas ocultas proviene el mal (o los males)? ¿Es una dimensión autónoma del universo, sin heteronomía, sin posibilidades de ser controlada? Si no es posible concebir esa autonomía en un sistema monoteísta, ¿qué relación tiene el mal con la divinidad?

En la antigua religión israelita, Yahvé era concebido como el origen del mal. Naturalmente no se decía que Yahvé era malo, si bien en el AT lo vemos en infinidad de ocasiones infligiendo castigos de forma irracional y caprichosa. En la historia del rey Saúl encontramos un texto significativo. Se trata de 1 S 16,14ss: «El espíritu de Yahvé se había apartado de Saúl y un espíritu malo que venía de Yahvé le infundía espanto». Es evidente que, en ciertos estadios de la tradición religiosa israelita, Yahvé estaba directamente relacionado con el mal. Ulteriores elucubraciones acabarían disociando en Yahvé el principio del bien y el del mal, y atribuyendo este último a una personalidad angélica “caída”, aunque sometida a la divinidad.

Desde el punto de vista del primitivismo religioso israelita, resulta totalmente ortodoxa la apostilla de Job sobre la disponibilidad del hombre religioso a aceptar también los males que nos envía la divinidad. Bueno, el problema es saber si Job es totalmente sincero, pues, a lo largo del poema, arremeterá duramente contra la retribución, en general, y contra la mala disponibilidad de un dios presuntamente inmoral hacia su persona, en particular.

Antes de seguir adelante, y tras observar que hemos llegado al final de la introducción al libro, donde supuestamente ha debido plantearse la cuestión básica que aborda la temática total de la obra, preguntémonos: ¿cuál es realmente el problema que aborda el libro de Job? Quizá el 99% de los encuestados respondería: «el problema del mal», o «el problema del sufrimiento inocente». Puede ser que sí,

pero se trata, de todos modos, de una respuesta prefabricada por la tradición, lo mismo que el consabido cliché del "paciente Job". Pero, si leemos con detenimiento las bases de la apuesta entre el Satán y Yahvé, observaremos que lo que aquél cuestiona no es la capacidad que pueda tener Job de soportar un sufrimiento inexplicable, sino que haya en el mundo un solo ejemplo de religiosidad desinteresada: «¿Te crees que Job teme a Elohim por nada?». Lo que el Satán pretende desenmascarar es la falsedad de un "sistema religioso" que basa la relación entre los fieles y su dios en un *do ut des*, en un "te doy a condición de que me des". En consecuencia, puede ser que el sufrimiento inmerecido no sea más que el *medio* utilizado por el narrador para comprobar la cínica y cruel convicción del Satán. Digo "puede ser", porque el lector comprobará personalmente que el libro de Job ofrece una visión poliédrica de la realidad humana y religiosa.

Expedición de sabios (2,11-13)

11 Tres amigos de Job se enteraron de la desgracia que le había sobrevenido y acudieron desde sus respectivos países. Eran Elifaz de Temán, Bildad de Súaj y Sofar de Naamat. Los tres se pusieron de acuerdo para ir a compartir su pena y consolarlo. 12 Al verlo de lejos, no lo reconocieron. Empezaron entonces a llorar a gritos, rasgaron sus mantos y echaron polvo sobre sus cabezas. 13 Se sentaron en el suelo a su lado durante siete días y siete noches, sin decirle una sola palabra, viendo su terrible dolor.

Como hemos dicho al principio, este segmento narrativo no forma parte propiamente del prólogo del libro. Su ausencia no influiría en la estructura y el desenlace del cuento primitivo, cuya primera parte concluiría con la nueva intervención del narrador en 2,10c: «A pesar de todo, Job no pecó con sus labios». A continuación, siempre suponiendo la existencia de base de un cuento popular, vendría la devolución recrecida de los bienes a Job al final del libro (42,10-17). Sin embargo, dada la presencia de los tres amigos al comienzo del libro, es lógico que el recopilador de la obra los incluyese en la resolución final del conflicto (42,7-9).

Ahora bien, dada la naturaleza del libro de Job tal como ha llegado a nosotros, la presencia de Elifaz, Bildad y Sofar es imprescindible para dar razón de los diálogos en el corpus poético. Como ocurría en el caso de Job, el narrador los presenta con nombre y lugar de origen, si bien, para explicar su aparición, no tiene más remedio que recurrir a la lógica narrativa: «Tres amigos de Job *se enteraron* de la desgracia que le había sobrevenido y acudieron...».

Los tres amigos son geográficamente cercanos a Job, pues Temán, Súaj y Naamat deben ser localizadas en el noroeste de Arabia. Alguien podría preguntarse cómo es posible que tres personas se trasladaran hasta Us para realizar tal visita, aventurándose fuera de sus predios. Pero, aunque pueda parecer una extralimitación, esa visita tiene su lógica dentro del relato, pues, por lo que nos dice el comienzo del libro Job era un potentísimo hacendado: «el más rico de toda la gente de Oriente». A la solidaridad se sumaría sin duda la curiosidad: ¿qué le habrá podido ocurrir para llegar a tan extrema postración? Porque una cosa es que acabase empobrecido (¡aviesos golpes de la fortuna!) y otra bien distinta que se quedase sin hijos y postrado y maltratado por una enfermedad maldita. La curiosidad se manifestaría también en una ineludible pregunta: ¿cómo es posible que a una persona tan íntegra, honrada y piadosa le sobreviniese tan vasta desolación humana?

De todos modos, el narrador es menos malpensado que este comentarista, pues se limita a decir que los tres amigos acudieron donde Job «a compartir su pena y consolarlo». Pero se trata de una noble actitud desmentida después, en el diálogo, por sus severas intervenciones contra Job: ni fueron capaces de compartir su pena ni de consolarlo: «sólo sois consoladores agobiantes», les dirá en 16,2.

«Al verlo de lejos, no lo reconocieron», nos informa el narrador, aunque no explica la causa (2,12). De todos modos, el lector lo sospechará, sobre todo el que esté habituado a los cuadros que los pintores de todos los tiempos han legado a la cultura universal. Tras reconocer a nuestro héroe, los tres dan inicio a las habituales manifestaciones de duelo orientales: «empezaron entonces a llorar a gritos, rasgaron sus mantos y echaron polvo sobre sus cabezas».

El v. 13 es conmovedor, pero, como veremos más adelante, la actitud descrita en él es pasajera e induce a error. La expresión «siete días

y siete noches» indica tiempo indeterminado: mucho tiempo, diríamos nosotros. El silencio ante semejante sufrimiento siempre es una actitud loable. En los momentos de duelo sobran las palabras; una presencia fraterna y silenciosa es el mejor bálsamo para las llagas de quien sufre. De todos modos, tal silencio cómplice del dolor, manifestado por los tres visitantes, se convertirá pronto en un griterío ensordecedor de desprecios e insultos (¿gratuitos?) dirigidos contra el desgraciado Job. Ese silencio estaba preñado de violencia; probablemente también el de Job, que estaría incubando las extremadas, heterodoxas y heréticas ideas que gritará a lo largo del poema. Su sufrimiento externo sería mucho menos intenso que el interior; su desazón psicológica, el veneno que emponzoñaba todo su ser acabaría estallando, propinando un golpe fatal a la teología de la retribución, al corazón de la piedad judía: ¿para qué ser honrado, si parece que la divinidad da por supuesto que no lo eres, o no le importa que lo seas?

II

DIÁLOGOS

Esta segunda parte del libro de Job (3,1 – 31,40), que denominamos genéricamente "Diálogo", consiste en realidad en la recopilación, reelaboración y reubicación de una serie de materiales poéticos. Bien es verdad que se trata de un diálogo, aunque *sui generis*, entre Job y sus tres amigos: Elifaz, Bildad y Sofar. Pero también es verdad que existen al menos dos detalles de los que hay que dar razón literaria. Por una parte, aunque en 31,40 leemos «Fin de las palabras de Job», hemos de advertir que el cap. 28 (Elogio de la Sabiduría) interrumpe de algún modo el discurrir del diálogo. Por otra parte, a partir del final del Elogio de la Sabiduría (caps. 29-31) el protagonismo corresponde exclusivamente a Job; ya no se vuelve a oír la voz de los amigos. A su debido tiempo iremos ofreciendo explicaciones de estas aparentes anomalías literarias.

PRIMER CICLO DE DISCURSOS

Este primer ciclo de discursos abarca los caps. 3-14. Las intervenciones van alternándose entre Job y cada uno de sus tres amigos, estructura ésta que confiere protagonismo al héroe del libro, pues goza de ventaja sobre sus contertulios, ya que va respondiendo a cada una de las intervenciones de éstos. Así, el primer ciclo está construido del siguiente modo: Job (cap. 3) –Elifaz (caps. 4-5); Job (caps. 6-7) – Bildad (cap. 8); Job (caps. 9-10) – Sofar (cap. 11); Job (caps. 12-14). De todos modos, es posible que el cap. 3 no pueda ser considerado, desde el punto de vista retórico, parte del diálogo, a pesar de que la primera intervención de Elifaz comience: «Elifaz de Temán *respondió* así» (4,1). Su función consiste, más bien, en encender la mecha de la acalorada discusión de la que pronto seremos testigos. El orden en este ciclo de discursos sería: Elifaz-Job; Bildad-Job; Sofar-Job.

La calificación de "discurso" puede sorprender al lector: ¿No se trata de un "diálogo"?; ¿a qué viene, pues, lo de "discurso"? Podemos paliar la sorpresa del lector reclamando su atención sobre el tipo de "diálogo" con el que se va a encontrar. En efecto, desde el punto de vista retórico queda patente la naturaleza del diálogo, manifestado en el reiterado uso de la fórmula «X respondió a Y» al inicio de cada intervención. Pero que no se engañe el lector; no nos encontramos ante el conocido género "diálogo" patrocinado por la literatura griega (divus Plato), donde se aborda un tema y, mediante réplicas y contrarréplicas (*dia-légomai*), se va perfilando, digamos linealmente, el desarrollo del tema abordado. No estamos en occidente. En oriente,

el discurso era más bien circular: reiteración temática en diferentes intervenciones; aglomeración de temas en una intervención; en ocasiones no es fácil discernir qué ideas defiende X, pues parecen coincidir con las de Y; etc. La primera impresión del lector no habituado a la literatura oriental será la de perplejidad; se encuentra situado ante un aparente "diálogo de sordos". Así se explica el uso del término "discurso" al comienzo de esta sección.

En este primer ciclo, los contertulios de Job se aferran a unos principios teológicos convencionales, con el ánimo de sofocar las destructivas consecuencias emanadas del cap. 3, donde Job ataca sin miramientos el orden moral de la creación con unas metáforas cosmológicas y sociales de hondo calado: la perversión estética de Job no es más que el trasunto de la perversión de la creación. Elifaz arremete con una cosmología de la retribución de tinte deuteronómico, en la que Yahvé aparece como creador y justo supervisor de un orden moral que empapa la creación. Para Elifaz, el ser humano no es el autónomo gerente de su propio destino, sino un ser esclavizado por su propia naturaleza corrupta y pecadora. La confesión de la culpa y la solicitud del perdón, unidas a la alabanza al Creador, constituyen para la creatura la única salida posible. Es decir, para Elifaz, cosmología retribuidora y antropología del hombre caído van unidas de la mano.

Por su parte, Job vuelve agresivamente a la carga argumentando desde su caso personal, desde lo que él considera un ultraje a su honrado proyecto vital. En consecuencia, considera a la divinidad como un ser sádico que combate contra su propia creación y, sobre todo, contra el más noble de sus representantes: el ser humano, convertido en una marioneta del capricho de los dioses. Estas ideas, fruto de una racionalización de corte occidental, son expresadas en este primer ciclo mediante una retórica de típico corte oriental, erizada de metáforas creacionales y sociales. Pues bien, Job arremete contra tal imaginería, concibiendo a su dios como un guerrero que ataca a su propia creación, como un corrupto controlador que bromea con los letales resultados provocados por sus injustas decisiones. Elohim no ha creado un ser cargado de perfección, sino una creatura endeble y corrupta, expuesta a la tortura por parte de su creador.

JOB MALDICE EL DÍA DE SU NACIMIENTO (c. 3)

3 [1] Finalmente Job empezó a hablar y maldijo *su* día [2] con estas palabras:

[3] Muera el día en que nací,
la noche que anunció: «¡Ha sido *un niño**!».
[4] ¡Que ese día se vuelva tinieblas,
que *Eloah*, desde lo alto, no lo eche en falta,
que la luz no brille sobre él!
[5] ¡Que lo reclamen tinieblas y densas sombras,
que una nube se cierna sobre él,
que un eclipse lo aterrorice!
[6] ¡Que la oscuridad se apodere de él,
que no se sume a los días del año,
que no entre en el cómputo de los meses!
[7] ¡Que esa noche sea estéril,
que no se oigan gritos de júbilo!
[8] ¡Que la maldigan los que maldicen los días,
los expertos en despertar a Leviatán!
[9] ¡Que se ofusquen las estrellas de su aurora,
que espere en vano la luz,
que no contemple el parpadeo del alba!,
[10] por no haberme cerrado las puertas del vientre
y no haber evitado el sufrimiento a mis ojos.

[11] ¿Por qué no morí antes de nacer
o salí del vientre ya cadáver?
[12] ¿Por qué me recogieron dos rodillas,
dos pechos para amamantarme?
[13] Ahora reposaría en *sosiego*,
ahora dormiría tranquilo
[14] con los reyes y consejeros de la tierra
que se hacen construir mausoleos,
[15] o con los príncipes que abundan en oro,
que llenan de plata sus tumbas.
[16] Como aborto ignorado, no existiría,
como niño que no llega a ver la luz,
[17] Allí acaba la agitación de los malvados,

allí reposa la gente ya sin fuerzas.
18 Hasta los prisioneros descansan en paz,
sin oír los gritos del capataz.
19 Allí van a parar pequeños y grandes,
allí el esclavo se libra de su dueño.
20 ¿Por qué dio a luz a un desdichado,
vida a los que viven amargados,
21 que suspiran en vano por la muerte*
y la buscan con más ansia que a un tesoro,
22 que gozarían ante el túmulo funerario
y se alegrarían al encontrar la tumba;
23 al hombre *que no ve claro* su futuro*
porque *Eloah* le ha cerrado el paso?

24 En vez de pan, me encuentro con sollozos,
derramo suspiros como agua.
25 Me sucede lo que más temía,
me encuentro con lo que más me aterraba.
26 Carezco de paz y tranquilidad,
no descanso, todo es sobresalto.

V. 3 «ha sido un niño», lit. «ha sido concebido un varón».
V. 21 «suspiran en vano por la muerte», lit. «esperan la muerte *y no está*».
V. 23 «que no ve claro su futuro», lit. «que tiene oculto su camino».

Antes de nada conviene retomar algunos datos de los capítulos anteriores, para mejor situar el contenido de éste. Nos encontramos aquí con un Job al borde de la desesperación, que vomita maldiciones y feroces críticas contra la divinidad. ¿Dónde queda la integridad del Job de los dos primeros capítulos? ¡Qué dulces e idílicos eran los momentos en que Job vivía arropado por su dios! Ya le espetó a Yahvé el cínico (y sabio) Satán: «¿No ves que lo has rodeado de protección...?... Pero trata de poner la mano en sus posesiones...». Una divina empalizada de bendiciones y prosperidad protegía a Job. Si la empalizada era muy alta, difícilmente podría nuestro héroe contemplar otro tipo de realidad que seguramente abundaba al otro lado: pobreza, desgracias, muerte; el mal, en definitiva. Pero, de un satánico (¡y divino!) manotazo, esa empalizada de seguridad y auto-

complacencia se viene dramáticamente abajo: Job se ve arrastrado sin misericordia a la más cruel intemperie física y psicológica. De momento, «Job no pecó con sus labios» (2,10). Pero demos tiempo al tiempo. Cuando el hombre se ve (y se siente) arrojado a la intemperie puede reaccionar de manera casi imprevisible: recurrir a la autocompasión o a la blasfemia. La intemperie, la desnudez y la soledad constituyen el primer paso hacia el autoconocimiento, hacia la auténtica aquilatación de nuestras más hondas convicciones. ¿Se conocía Job a sí mismo? ¿Era su piedad realmente desinteresada? El silencio de 2,11-13 es realmente ominoso; es un silencio preñado de funestos presagios. Por fin la voz de Job desgarrará el velo de ese silencio.

«Finalmente Job empezó a hablar...». Lo deseaban los amigos, y también el lector. ¿Qué dirá? «...y maldijo su día». Por fin, Job abre la boca, pero para maldecir. ¿No se lo había dicho el Satán a Yahvé? (cf. 1,11; 2,5). Pero Job, de momento, no maldice a Yahvé, sino el día de su nacimiento. La satisfacción del Satán sólo puede ser parcial.

Este hermoso poema que constituye el cap. 3 está marcado por lo que podríamos denominar "perversión estética" o "perversión simbólica". En efecto, veremos cómo Job recurre al símbolo positivo más representativo de la tradición literaria bíblica para hacerlo añicos o bien para situarlo en una tenebrosa región negativa de la psique. Como el propio lector podrá comprobar, el origen de esta perversión estética hunde sus raíces en la "perversión ética" de la que es objeto nuestro héroe. La perversión ética se manifiesta principalmente en el trastrocamiento del contenido de la doctrina de la retribución. Si la actitud ética de la divinidad frente a la persona piadosa ha de manifestarse lógicamente en una benéfica lluvia de bienes, ¿cómo es posible que yo pueda sufrir?, se preguntaría Job. Aunque sólo sea de reojo, da la impresión de que Job está contemplando la faz cínica de un dios inmoral, que machaca a los honrados y concede un amplio espacio de dicha y bienestar a los sinvergüenzas (cf. Sal 73,3-12). Esta manifestación de perversión ética en la divinidad conduce a nuestro héroe a la perversión estética. ¿En qué consiste ésta? Empecemos por echar una detenida ojeada al poema.

El cap. 3 puede ser dividido, a grandes rasgos, en tres partes: maldición del día del nacimiento y de la luz, dos realidades *personifica-*

das por el poeta (vv. 3-10); consecuencias benéficas de la muerte, centradas en la *persona* de Job (vv. 11-23); Job retoma su trágica situación actual (vv. 24-26). Tanto las personificaciones como la persona están enmarcadas en una continua perversión de valores.

La **primera parte** se caracteriza por una violenta convulsión de los principios estético-teológicos y por la reiterada acumulación de elementos negativos, elevados aquí a la categoría de ideal. Job maldice el *día* de su nacimiento y la *noche* en que se anunció que había sido parido un varón (v. 3). La polaridad día-noche implica aquí totalidad. Al día están dedicados los tres versos siguientes (4-6): «que ese día se vuelva tinieblas... que lo reclamen tinieblas... que la oscuridad se apodere de él»; a la noche, los tres sucesivos (7-9): «que esa noche sea estéril... que la maldigan... que se ofusquen las estrellas de su aurora».

Sobresalen los elementos negativos, y los positivos son considerados bajo una luz tenebrosa. Abundan los términos relativos a lo siniestro: tinieblas (vv. 4-5), oscuridad (v. 6), enfoscamiento (v. 9), nube-eclipse (v. 5), esterilidad (v. 7), aparte de la frecuencia de la "noche"; también en el ámbito psicológico: muerte (vv. 3.10), terror (v. 5), maldición (v. 8), sufrimiento (v. 10). Abundan asimismo los elementos positivos, pero, como hemos dicho, sometidos a valoraciones negativas o trastrocando sus tradicionalmente buenas cualidades. En la tradición literaria bíblica, la "luz" constituye todo un arquetipo repleto de connotaciones positivas: es el momento de la salvación, simboliza una vida en plenitud (*shalom*), acunada por las manos de una maternal divinidad. La luz connota alegría (decimos que "el rostro *se ilumina*" ante una situación propicia), felicidad, paz y prosperidad. El término "luz" aparece en vv. 4 y 9, pero Job quiere que se vuelva tinieblas, que sea engullida por la oscuridad y las densas sombras. Desea que las estrellas sean enfoscadas, que no aparezcan la aurora y el alba. Imposible concebir mayor perversión estética. Se diría que Job, ante su sufrimiento, adopta una perspectiva anticreacional. En efecto, según Gn 1, la primera tarea creacional de Elohim fue la separación de *luz* y *tinieblas* mediante la creación de la luz. La separación condicionaba el esfuerzo creacional divino. Pues bien, Job desearía que la luz fuese engullida por las tinieblas, que su personal caos existencial se reflejase en el caos creacional.

Job pide cosas imposibles (¡su dolor es imposible de soportar!): que muera el día de su nacimiento, la noche en que fue anunciado el parto. Job quiere viajar atrás en el tiempo, pero no para recuperar el bienestar perdido, sino para alcanzar el momento de la no-existencia.

Job abrió la boca para maldecir «su día» (v. 1), es decir, el día que le tocó en suerte para nacer. Día y noche son personificados; son los testigos de la salida de Job a la luz, de la aurora de su nacimiento (v. 3). Pero no son testigos mudos, pues proclaman alegres el acontecimiento.

Los vv. 4-6 están dedicados a la maldición del día-testigo. El poeta recurre a una prolongada y ominosa serie de verbos en imperfecto, introducidos en la traducción por una larga hilera de "que" (la maldición tiene que ser eficaz, y, para la mentalidad primitiva, la acumulación y reiteración de elementos garantizaba la eficacia). Job pide que las tinieblas se prolonguen, para no dar paso al día (v. 4a); que la luz no pueda rasgarlas (v. 4c). Por vez primera aparece el nombre de Eloah, que hará acto de presencia, a lo largo del libro, en otras 39 ocasiones. Estamos ante una de las divinidades más celebres de la cultura religiosa autóctona, pues ocupaba el lugar más alto en el panteón cananeo: el dios padre de los dioses. Se trata de una forma secundaria del nombre más común El (también presente en el libro de Job). Es casi seguro que el nombre divino Elohim (con el que los hebreos denominaban generalmente a su dios) constituye una expansión de Eloah. No hemos de olvidar que, a lo largo de su compleja historia religiosa, los israelitas acabaron identificando a los dioses autóctonos de Canaán (sobre todo a El/Eloah y a Baal) con su propio dios.

Job arremete también contra la noche testigo de su nacimiento, en tres versos (7-9) que reiteran, como los tres anteriores, el uso de la conjunción "que" (imperfectos en hebreo). Solicita la esterilidad para la noche, es decir, que cumpla con su cometido simbólico de vacío, inseguridad, peligro y miedo: «que no se oigan gritos de júbilo» anunciando la aparición de una vida (v. 7b). Para maldecir a la noche (un elemento real y simbólico tan poderoso), se requiere la poderosa actuación de magos expertos en conjurar al principio del mal y del caos: Leviatán. Este personaje mitológico (monstruo marino), que fue domeñado (aunque no destruido) por el dios creador según las cosmogonías semitas, representaba una continua amenaza para la

creación (consultar Is 27,1; Sal 74,14; 104,26; Job 40,25). Mantener sujeta su furia destructiva era una labor que sólo el dios creador podía llevar a cabo. De ahí que la mención de «los expertos en despertar a Leviatán» constituya un deseo imposible. Esos expertos sólo existen en el delirio destructivo de Job. De todos modos, la expresión «despertar a Leviatán» apunta probablemente al deseo del héroe de que, una vez despierto, hubiese engullido en sus fauces, para siempre, a la noche-testigo de su nacimiento.

Job desea que esa noche no ceda el testigo a la luz en esa interminable carrera en la que se suceden la noche y el día. Quien debiera recoger su testigo no llega; lo esperará en vano (v. 9b). Esta hermosa imagen va acompañada de otras dos no menos llamativas. Job desea que las estrellas que preludian con su luz la llegada de la aurora hubiesen sido engullidas por la tiniebla, no dando paso así a «su día». Más aún, que la noche no hubiera contemplado nunca el parpadeo del alba. Bellísima imagen, que nos recuerda la descripción homérica de Eos, la diosa de la aurora, la *rhododaktylos*, la de rosados dedos. Mientras el inmortal poeta griego identificaba la luz de la aurora con el resplandor que emitían los dedos de Eos al asirse a las cumbres de los montes para asomarse a la creación, el gran poeta que nos legó el libro de Job relaciona los primeros rayos de luz con los ojos del alba al parpadear.

El v. 10 empalma con el v. 3. Job parece decir: "todas estas maldiciones... por no haberme cerrado las puertas del vientre". Sin embargo, no está nada claro quién es el sujeto de «cerrar las puertas» y de «evitar el sufrimiento»; tampoco lo está en el v. 20. Pero parece lógico pensar que Job está culpando a su dios de la situación que le atormenta y que él hubiera podido soslayar, de haber muerto. Por otra parte, la mención de Eloah en el v. 23, acusado por Job de cerrar inexplicablemente el paso a los seres humanos, apunta en esa dirección.

La **segunda parte** de este poema (vv. 11-23) comienza con dos preguntas (vv. 11-12) que tienen por finalidad apuntalar lo dicho hasta este momento. El poeta abandona las personificaciones para centrarse ahora en la persona de Job. Si en la primera parte había maldecido nuestro héroe al día y a la noche testigos de su nacimiento, deseándoles la no-existencia, ahora formula el mismo deseo para él mismo: «¿Por qué no morí antes de nacer?». Este recurso a la dicha

del aborto por no haber visto la luz es típico de la literatura sapiencial oriental de tinte pesimista. En el AT tenemos el caso típico del autor del Eclesiastés: «Supongamos que alguien... vive muchos años, pero no puede saciarse de felicidad...; entonces yo digo: Más feliz es un aborto, pues entre vanidades vino y en la oscuridad se va; y su nombre queda oculto en las tinieblas. No ha visto el sol ni lo ha conocido, pero descansa mejor que otros» (Qo 6,3-5).

¿Qué le hubiese ocurrido a Job de haber nacido ya cadáver? Responde en los vv. 13-16, que empiezan con un «ahora» que resitúa el discurso poético en la condición actual de Job. De nuevo sobresale la perversión estética: la muerte como condición de posibilidad del sosiego y la tranquilidad; la muerte que frustra la agitación que atormenta la vida del ser humano.

Los vv. 14-15 parecen estar inspirados en las conocidas tradiciones orientales relativas a las costumbres funerarias egipcias. Se trata, sin duda, de un dato espigado en el folclore popular, que pretende dar realce a la belleza del poema. ¿Pero por qué esta comparación? ¿Cómo puede esperarse que a un aborto se le erija un mausoleo? Los mausoleos se construyen para gente noble que *ya ha vivido*; pero eso no puede decirse de alguien que muere antes de nacer (v. 11a). Bien, se trata de preguntas lógicas que no tienen cabida en poesía, y menos aún en poesía oriental.

La expresión temporal «ahora» del v. 13 es acompañada por el adverbio espacial «allí» de los vv. 17.19. Pero mientras lo temporal forma parte del ámbito de la hipótesis («reposaría», «dormiría»), la espacialidad es real. Y, a lo largo de la obra, el espíritu de Job se verá atormentado por la inadecuación entre el «ahora» y el «allí», por desear y no alcanzar, por querer y no poder.

El «allí» es real porque es ineludible. La fosa equipara todo y a todos. Lo mismo acoge a malvados que a desgraciados sin resortes (v. 17), a pequeños que a grandes (v. 19a). La fosa es liberadora, sobre todo para los desgraciados: prisioneros y esclavos (vv. 18a.19b). En otras partes del libro, Job concibe a su dios como un ser tiránico que vigila incesantemente a los seres humanos por ver si descubre en ellos un atisbo de imperfección o culpabilidad. Desde este punto de vista, es posible que el «capataz» o «dueño» de nuestro texto (vv. 18b.19b) sea una imagen de Eloah, como veremos en páginas sucesivas.

La siguiente subsección de la segunda parte del poema (vv. 20-23) recoge una extensa pregunta de nuestro héroe que, por el momento, no obtendrá respuesta por parte de la divinidad. Los vv. 20-22 insisten en la perversión simbólica: la muerte no es fuente de amargura y de duelo, sino de alegría y disfrute. Las desdichas que padecen los seres humanos constituyen un auténtico estado letal y abominable, es decir, el binomio vida-muerte es acuñado aquí a la inversa: la vida de un desdichado es muerte; la muerte es fuente de paz y alegría.

El v. 20 reitera las ideas de los vv. 10-11: ¿para qué nacer si mi destino va a ser la desdicha y la amargura?; ¿para qué nacer si me voy a pasar mi existencia llamando a gritos a la muerte y buscándola con ansia? (v. 21). La alta calidad poética de este verso radica básicamente en su formulación. La traducción ofrecida del v. 21a dice literalmente: «esperan la muerte *y no está* [no aparece/no existe]». Es tal el ansia de Job por desaparecer engullido por la muerte, que ésta parece no llegar nunca, parece incluso que no existe. ¡Y sin embargo es la realidad más patente desde la noche de los tiempos! La fórmula «esperar (a)» en este contexto no tiene nada de trivial, pues suele utilizarse en el AT con Yahvé como complemento objeto: «esperaré a Yahvé, el que oculta su faz a la casa de Jacob» (Is 8,17); «esperamos anhelantes a Yahvé, él es nuestra ayuda y nuestro escudo» (Sal 33,20); cf. Is 64,3. Job, en cambio, espera anhelante a la muerte... y no hace acto de presencia, a pesar de que la busca «con más ansia que a un tesoro» (v. 21b). Si damos por sentado que se trata de un tesoro escondido, podemos imaginarnos a Job escarbando en la tierra en su busca. Una vez más salta a la vista la maestría del autor de este poema, pues el héroe, al escarbar en la tierra, está excavando indirectamente su propia fosa. De este modo, se evidencia la ecuación fosa = muerte = tesoro. No podemos dejar de pensar en el aspecto contrapuesto de Mt 13,44, donde el Reino de Dios es comparado a un tesoro escondido.

El gozo y la alegría del v. 22 nos remiten también a otros textos del AT donde ambos términos abundan en connotaciones positivas de tipo religioso: «con gozo me gozaré en Yahvé... porque me ha revestido de ropas de salvación» (Is 61,10); «y yo me alegraré en Yahvé, gozaré con su victoria» (Sal 35,9); «en ti gocen y se alegren todos

cuantos te buscan» (Sal 40,17); «pero los justos se alegran gozosos ante Elohim y saltan de alegría» (Sal 68,4). Los textos podrían multiplicarse, pero basten estos pocos para observar que Job recoge las tradicionales connotaciones religiosas de los dos términos mencionados arriba para aplicarlas a una realidad objetivamente aborrecible: la muerte.

El v. 23 es decisivo en el conjunto de la obra: el culpable de la desgracia que se cierne sobre algunos seres humanos («que no ve claro su futuro») es la propia divinidad, Eloah. Resalta en este verso el recurso al singular (caso concreto de Job, cf. 20a), después del uso de plurales: «viven amargados... suspiran... buscan... gozarían... se alegrarían» (vv. 20b-22). El término hebreo traducido aquí por «futuro» significa básicamente «camino», pero quizá cabría aquí el matiz de «destino», dado que nuestro hombre no sabe qué va a ser de él. De momento, Job se contenta con una acusación genérica: «le ha cerrado el paso». Pero será suficiente para que, a partir del cap. 4, sus amigos preparen lo más selecto de su artillería teológica para atacar la actitud blasfema de Job.

El poema termina (vv. 24-26) con una serie de afirmaciones muy cercanas a los tópicos del género sálmico de la "lamentación individual". Pensemos en Sal 42,4: «Son mis lágrimas mi pan de día y de noche». Job se encuentra de repente con lo que más le aterraba: una vida desgraciada y sin futuro, llena de sobresaltos; no es la muerte lo que le aterra. Al carecer de paz y tranquilidad (v. 26), busca el consuelo en la muerte (véanse vv. 17-18).

El debate está servido.

ADVERSIDAD Y CONFIANZA EN LA DIVINIDAD (cc. 4-5)

4 [1] **Elifaz de Temán respondió así:**

[2] ¿Aguantarás si alguien te dirige la palabra?
¡Pero es que no se puede guardar silencio!
[3] Tú que a tantos dabas lecciones,
que fortalecías *los brazos* débiles;
[4] tus consejos animaban al vacilante,
robustecías las rodillas inseguras.

5 ¿Y ahora que te toca no aguantas,
te llega el turno y te espantas?
6 ¿No era tu piedad tu confianza*,
no era tu integridad tu esperanza?

7 Recuerda: ¿qué inocente ha perecido?,
¿dónde has visto al justo exterminado?
8 Soy testigo: quienes cultivan maldad
y siembran desgracia, las cosechan.
9 Ante el aliento de *Eloah* perecen,
ante el soplo de su cólera fenecen.
10 Ruge el león, gruñe la fiera,
pero a los cachorros les arrancan los dientes.
11 Muere el león por falta de presa,
las crías de la leona se dispersan.

12 He tenido una revelación furtiva,
mis oídos han captado su susurro.
13 Cuando las visiones nocturnas provocan ansiedad,
cuando los hombres se rinden al sopor,
14 fui presa de terror y agitación,
que estremecieron *todo mi cuerpo**.
15 Se deslizó por mi rostro un viento
que erizó el vello de mi cuerpo.
16 Se alzó. No reconocí su rostro,
pero su imagen seguía ante mis ojos.
*Escuché una voz susurrante**:
17 «¿Puede un mortal ser justo ante *Eloah*,
puro un hombre ante su Hacedor?
18 Si ni siquiera confía en sus siervos
y hasta en sus *mensajeros* percibe defectos*,
19 ¿qué decir de los que viven entre adobes,
en casas construidas sobre el polvo?
Se les aplasta lo mismo que a polilla,
20 de la mañana a la noche se derrumban,
desaparecen y nadie lo advierte.
21 Les arrancan las cuerdas de su tienda,
mueren desprovistos de sabiduría*».

5 [1] ¡*Venga, grita*, a ver si te responden!
¿A qué santo vas a recurrir*?
[2] Cierto que *la cólera* mata al insensato,
que *la pasión* acaba con el necio.
[3] He visto a un insensato echar raíces
y de pronto malograrse su morada,
[4] a sus hijos metidos en apuros,
acosados *ante los jueces*, *indefensos**.
[5] Su cosecha la come el hambriento,
pues *El* se la quita de entre los dientes;
el sediento se bebe su patrimonio.
[6] No sale del polvo la miseria,
ni el sufrimiento brota del suelo.
[7] El hombre nace para sufrir,
como las chispas para alzar el vuelo*.

[8] Yo que tú acudiría a *El*,
a *Elohim* expondría mi causa.
[9] Él hace prodigios insondables,
maravillas incalculables.
[10] Derrama la lluvia sobre la tierra,
envía el agua a los campos,
[11] pone a los humildes en la altura,
a los afligidos en lugar seguro.
[12] Arruina los planes de los astutos
para que no prosperen sus intrigas*.
[13] Enreda en su astucia a los sabios,
los planes de los taimados fracasan.
[14] De día *topan* con tinieblas,
van a tientas en pleno día como de noche*.
[15] Él *libera* de su boca al hombre arruinado*,
al pobre, de la mano opresora.
[16] El débil renace a la esperanza
y la maldad cierra su boca.

[17] ¡Dichosa la persona a quien *Eloah* corrige!
No desprecies la lección de Shaddai,

[18] Porque hiere y pone la venda,
golpea y él mismo sana,
[19] te libra seis veces de la angustia,
y una séptima te evita el dolor.
[20] En plena *hambruna* te salvará de la muerte,
en plena batalla, de *manos de* la espada.
[21] Estarás al abrigo del látigo de la lengua,
no temerás *cuando llegue* la desgracia.
[22] De la desgracia y del *hambre* te reirás,
a las fieras salvajes no temerás.
[23] Pactarás* con los espíritus campestres*,
con las *fieras* salvajes vivirás en paz.
[24] *Disfrutarás* de la paz de tu tienda,
visitarás tu propiedad y estará todo en orden.
[25] Conocerás numerosos descendientes,
retoñarán como hierba del campo.
[26] Bajarás a la tumba bien maduro,
como *gavilla* de trigo en sazón.
[27] Esto lo tenemos comprobado; así es la cosa.
Escúchalo y saca tu lección.

V. **4**,6 «tu piedad», lit. «tu temor»; se entiende «de Elohim» (cf. 1,1).

V. 14 «todo mi cuerpo», lit. «todos mis huesos».

V. 16 «una voz susurrante», lit. «un susurro y una voz».

V. 19 «mensajeros» mejor que «ángeles». Este último término implica una teologización no presente en el texto.

V. 21 «desprovistos de sabiduría», lit. «y no *con* sabiduría» o bien «y no *por* sabiduría» o bien «y no *en* sabiduría».

V. **5**,1 «¿A qué santo...?», lit. «¿A quién de los santos...?».

V. 4 «ante los jueces», lit. «en la puerta». La puerta de la ciudad era el lugar donde se administraba justicia en casos poco complejos.

V. 7 «chispas», lit. en hebreo «hijos de Reshep», dios del relámpago y el rayo en la mitología cananea.

V. 12 Lit. «para que sus manos no hagan intriga(s)».

V. 14 «en pleno día», lit. «a mediodía».

V. 15 «hombre arruinado», corrección; el hebr. dice: «(libra) *de la espada* (de su boca)».

V. 23 (a) «Pactarás», lit. «tu alianza».

(b) «espíritus campestres», corrección del original; otros: «piedras del campo», que carece de sentido. Véase comentario.

Este extenso poema, que abarca dos capítulos, da inicio a la serie de respuestas al pesimismo humanista y teológico manifestado por Job en su soliloquio del capítulo anterior. Comienza Elifaz de Temán, que, entre otras cosas, recurre en su argumentación no sólo a la experiencia humana (incluida la de Job) como fuente de sabiduría, sino también a una misteriosa revelación personal.

La larga intervención de Elifaz se articula en varias secciones. Comienza con un reproche a Job cargado de sarcasmo (vv. 2-6); a continuación argumenta desde una *doctrina recepta* basada en la experiencia, de tono sapiencial (vv. 7-11), y una revelación personal centrada en la contraposición entre la pureza divina y la indignidad del ser humano (vv. 12-21). En el cap. 5, tras la descripción del destino del insensato (vv. 1-7), Elifaz aconseja a Job ponerse en manos de Elohim (vv. 8-16), y acaba mencionando los beneficios dispensados por la divinidad a quien se acoge a ella (vv. 17-27).

Primera parte (4,2-6). Elifaz comienza pidiendo sosiego a Job: «¿Aguantarás si alguien te dirige la palabra?», como diciendo: ¿serás capaz de aguantar si alguien te contradice? Y justifica su intervención con la imposibilidad de guardar silencio ante las escandalosas confesiones de Job en el cap. 3. La mención del silencio aquí apunta sin duda a 2,13: «se sentaron en el suelo... sin decirle una sola palabra». ¡Pero es que la situación pasa de castaño oscuro! Elifaz se siente herido en sus más íntimas convicciones. Si guardase silencio, estaría tácitamente asintiendo a la perorata de Job. "El que calla, otorga", enseña el refranero. Por otra parte, aunque no lo manifieste verbalmente, Elifaz quiere salir en defensa de una divinidad que es garante de sus propias creencias, una divinidad atacada indirectamente por Job y, a su juicio, injustamente.

Los vv. 3-4 ofrecen unos datos de la biografía social de Job de los que el narrador no nos había informado: daba lecciones a débiles, vacilantes e inseguros, fortaleciendo, animando y robusteciendo. «*Brazos* débiles» y «*rodillas* inseguras» hacen relación, respectivamente, a la acción y a la conducta de la persona («rodillas» equivaldría aquí a «pies»). Se alude, pues, a la gente débil, que actúa sin criterio y que lleva una vida ética falta de una sólida base de principios. Según la enseñanza israelita relativa a la retribución, una vida en la "cuerda floja" podía acabar teniendo resultados nefastos. En tales

casos, Job actuaba de maestro («dabas lecciones», v. 3a) y consejero (v. 4a). Es como decir que Job respondía a lo que la sociedad hebrea esperaba de un "sabio".

Sin embargo, pensaría Elifaz, "consejos vendo y para mí no tengo": «¿Y ahora que te toca no aguantas?» (v. 5a). Elifaz piensa que el miedo atenaza seguramente a Job («te espantas», v. 5b); y tiene razón. Pero más tarde podremos comprobar qué es lo que realmente espanta a Job. La razón no será lo que piensa Elifaz.

Termina la primera parte del poema con un dato relativo a la vida personal de Job que ya conocemos: «¿No era tu piedad tu confianza, no era tu integridad tu esperanza?» (v. 6), y que su amigo se lo recuerda en un tono seguramente sarcástico. El texto remite directamente a 1,1, donde se habla de la integridad de Job y de su piedad (lit. «temor de Elohim»). El sarcasmo se percibe en que una pregunta aparentemente retórica no lo es. Job sí diría eso, pero Elifaz no puede creerle, pues se remite a la prueba de su sufrimiento: una persona en tal situación de desamparo ni podía ser íntegra ni piadosa.

«Recuerda» y «soy testigo» (v. 7) nos conducen a la **segunda parte** de este poema (4,7-11). Con el imperativo dirigido a Job, Elifaz le conmina a recurrir a su experiencia para comprobar que jamás una persona inocente y justa ha sido maltratada o aniquilada por la divinidad. Pero se trata de un "recordar" que, más que a la experiencia social, remite a un ítem de un elenco de principios teológico-dogmáticos, o al menos a la piedad popular. De todos modos, con tal observación, Elifaz acusa indirectamente a Job de culpable y de injusto.

Elifaz aporta su propio testimonio, recurriendo, para empezar, a la sabiduría popular (vv. 8.10-11). La observación del v. 8 tiene la raigambre propia de un refrán arquetípico: «quienes cultivan maldad y siembran desgracia, las cosechan». Todas las culturas han cultivado este tipo de sentencias, con idénticas o parecidas formulaciones. El destino no existe; el propio ser humano se lo fragua con sus acciones (relación intrínseca entre acción y resultado). Es cierto, pero sólo parcialmente, porque todos somos testigos (podríamos replicar a Elifaz) de destinos azarosos, de personas que acaban cosechando una desgracia que ni han sembrado, ni regado, ni cultivado. Esos imponderables llevan el calificativo de "mal".

Pero Elifaz ofrece un sesgo teológico en apoyo de lo experiencial. En el fondo, es la propia divinidad la que interviene: «Ante el aliento de Eloah perecen, ante el soplo de su cólera fenecen (v. 9)». Aunque no se perciba aquí a primera vista, ese "aliento" y ese "soplo" están impregnados de fuego. En las culturas religiosas mediterráneas (y también en otras de latitudes lejanas) los seres divinos estaban dotados de naturaleza ígnea, así como su hábitat. En el AT son muy frecuentes los textos que hablan de la divinidad y/o su cólera en relación con el fuego.

Los vv. 10-11, dado su sabor epigramático, están sin duda espigados en la sabiduría popular. El león, que aparece en ambos versos, era símbolo (y sigue siéndolo) de fuerza, fiereza y agresividad. El v. 10 presenta al león en todo su poder, lanzando su estremecedor rugido. De sus cachorros, sin embargo, se dice que les arrancan los dientes, es decir, que serán privados de sus temerosas fauces; en suma, que dejarán de ser auténticos leones. Este dicho popular, aplicado a los seres humanos, denota la interrupción de la savia generacional, sobre todo la que bascula en la economía: el que un padre esté bien situado no implica que sus hijos vayan a llevar idénticos derroteros. Elifaz está pensando en la actuación de la divinidad, que, en virtud de la culpabilidad del padre, hace que el castigo repercuta en los hijos. Lo acaba de decir respecto al culpable y al injusto: «ante el aliento de Eloah perecen». El segundo refrán (v. 11) abunda en el contenido del primero, aunque con un matiz peculiar: en el primero, el poderoso león no iba a tener una descendencia a su mismo nivel; en el segundo, sin embargo, muere, obligando a que los cachorros se dispersen hambrientos en busca del alimento que los mantenga con vida. En cualquiera de los dos casos, Elifaz está aplicando los refranes al propio Job.

Pero pasemos a la **tercera parte** del poema (4,12-21). Elifaz, para adoctrinar a Job, no se contenta con la experiencia colectiva de tipo sentencioso. Ofrece su propia visión del problema, que él considera fruto de una revelación, al mismo tiempo visual (vv. 15-16) y auditiva (vv. 17-21); ambos sentidos, la vista y el oído, son puestos de relieve mediante el uso del adjetivo «furtiva» y del sustantivo «susurro» en el v. 12. Pero ambos términos apuntan también a la fugacidad y la imperceptibilidad del mensaje; sólo un espíritu atento, en tensión, es capaz de captarlo.

La revelación tiene lugar durante el reposo nocturno, en la quietud de la noche y la complicidad de las sombras. Yahvé sólo se manifestaba directamente, en el transcurso de la vida diaria, a los profetas. Los mortales de a pie tienen que conformarse con sueños o alucinaciones, como Elifaz: «cuando las visiones nocturnas provocan ansiedad, cuando los hombres se rinden al sopor» (v. 13). El autor del Eclesiástico no estaría de acuerdo con el recurso de Elifaz a tal tipo de manifestaciones, que él consideraba extravagantes y peligrosas: «Las esperanzas vanas y engañosas son propias del necio; los sueños dan alas a los insensatos. Atrapar sombras y perseguir viento es fiarse de los sueños... Adivinaciones, augurios y sueños son vanas ilusiones, como fantasías de una mujer en parto» (Si 34,1-2.5). El sabio jerosolimitano apostilla: «A menos que vengan del Altísimo, no abras tu corazón a esas cosas» (Si 34,6). ¿Pero cómo podía estar seguro Elifaz del origen divino de su revelación?

La descripción del contacto con el misterio es sobrecogedora: «fui presa de terror y agitación... Se deslizó por mi rostro un viento que erizó el vello de mi cuerpo» (vv. 14a.15). Se trata de una descripción típica de quien se siente en contacto con lo numinoso; pero el elemento material («viento», hebreo *rûaḥ*) es importante, pues está en relación con el ámbito divino (p.e. la acción del viento de Elohim ya en los albores de la creación, Gn 1,2). No estamos ante un terror interior provocado por las fantasías de la mente, como cuando de niños, en la oscuridad de la habitación, nos imaginábamos la presencia ominosa de algún ser desconocido, ajeno al ámbito de nuestras experiencias diarias. Elifaz siente algo físico: un viento..., y escucha una voz susurrante (v. 16c). Es evidente que el autor del libro de Job está pensando en la experiencia de Elías en el Horeb (cf. 1 R 19,12); y también está claro, si nos situamos en el nivel del discurso poético, que Elifaz se está comparando inmodestamente ¡nada menos que con el profeta Elías! La fórmula hebrea no deja lugar a dudas. Comparemos Job 4,16c con el texto de 1 Reyes:

Job 4,16c: una voz susurrante	*d^{e}māmâ wāqôl*
1 R 19,12: susurro de una brisa	*qôl d^{e}māmâ*

Elifaz percibe la imagen de un ser que se alza y comienza a hablar, pero no reconoce su identidad. ¡Claro, nunca le había visto! Indi-

rectamente, mediante el recurso a la descripción de sensaciones, Elifaz está aludiendo a la presencia de Eloah. Si no reconoció su rostro (v. 16a) es porque nadie puede ver la cara del dios hebreo y seguir con vida (cf. Ex 33,20; Jc 13,22).

La misteriosa voz delinea una escala de seres, a quienes contrapone entre sí en virtud de su cualidad intrínseca y su dignidad: Eloah, mensajeros divinos, seres humanos (vv. 17-19). Por una parte, compara a los seres humanos con la divinidad (mortal-Eloah; hombre-Hacedor); por otra, a Eloah con sus siervos/mensajeros. La comparación entre éstos y los seres humanos es sólo deducible: «Si ni siquiera..., ¿qué decir de...?» (vv. 18a.19a). La pregunta con que se abre el v. 17 encierra una afirmación de repercusiones gravísimas en teología, dado su carácter retórico: «¿Puede un mortal ser justo..., puro... ante su Hacedor?». No olvidemos que son contrapuestos Creador y creatura. Eloah no puede confiar ni en sus siervos/mensajeros, en los que siempre percibe algún defecto (v. 18), a pesar de su naturaleza cuasi-divina y de su hábitat celeste. Este hábitat, que confiere ya *a priori* dignidad a dichos seres angélicos, es brutalmente comparado con el humilde hábitat humano: viviendas de tierra, de adobes (v. 19). La mención del polvo de la tierra connota transitoriedad, debilidad y contingencia; no en vano, el ser humano, formado del polvo según el relato elohista (Gn 2,7), comparte un destino esencial con su hábitat.

Acabo de calificar de gravísima, líneas arriba, la pregunta que sirve de exordio al comunicado de la misteriosa voz: ¿Puede un ser humano alardear de justicia y de pureza ante su Hacedor? Al tratarse de una contraposición entre Creador y creatura, la consecuencia lógica es que los seres humanos son defectuosos por naturaleza. Si el Creador los ha hecho así, ¿con qué derecho puede exigirles después integridad, honradez y piedad, so pena de muerte? (cf. 4,9). Según esa radical afirmación, el ser divino exige al ser humano algo que no ha inscrito en su naturaleza creada. En consecuencia, podría hablarse legítimamente de una injusticia radical inherente a los planes creacionales de la divinidad.

Pero la voz misteriosa continúa su inexplicable perorata: «Se les aplasta lo mismo que a polilla» (v. 19c). Este diminuto, frágil y efímero insecto sirve con cierta frecuencia de comparación en la literatura poética bíblica, generalmente para describir la transitoriedad

del ser humano (Is 50,9), también en el ámbito creacional (Is 51,6.8; Sal 39,12; Job 13,28). La expresión «de la mañana a la noche» y el verbo «desaparecer» (v. 20) insisten en la misma idea. Además, el hecho de que los seres humanos desaparezcan no altera en absoluto el ritmo de lo creado, pues nadie los va a echar en falta («nadie lo advierte»). La «tienda» (v. 21a) es imagen de la vida (cf. Job 29,4); en consecuencia, arrancar las cuerdas de la tienda es sinónimo de morir (privarnos de lo que nos sujeta a la vida), como se dice a continuación: «mueren desprovistos de sabiduría» (v. 21b).

¿Qué quiere decir «desprovistos de sabiduría»? En las notas textuales ya hemos ofrecido la traducción literal con las tres posibilidades: «y no *con* sabiduría», «y no *por* sabiduría», «y no *en* sabiduría». Según esto, la frase podría entenderse: "mueren sin sabiduría", es decir: todas las posibilidades de autoconstrucción del ser humano quedan en este valle de lágrimas. En el Seol, el hombre carece de capacidad de rectificación. Otra posibilidad de traducción, probablemente más acorde con el contexto, sería: «mueren no precisamente por haber ejercido la sabiduría». En efecto, más adelante son mencionados el «insensato» y el «necio» (5,2-3), seres privados de sabiduría. En el marco del discurso de Elifaz, sabio es quien recurre a Eloah cuando se ve acosado por la desventura, una actitud a la que el amigo parece no ver predispuesto a Job. De ahí la forma de apostrofarlo en 5,1.

Cuarta parte (5,1-7). Tras informar de su experiencia visionaria y comunicar el contenido del mensaje del ser celeste, Elifaz se vuelve de nuevo hacia Job con una invitación irónica a que llame a alguien en su ayuda (5,1a). Es un indicio de que Elifaz sospecha que Job no va a recurrir a la divinidad. La traducción «a ver si te responden» podría matizarse: «¿habrá alguien que te responda?». Elifaz está convencido de que, fuera de su dios, no existen posibilidades de recurso. ¿Algún "santo" quizá?, espeta sarcástico a Job (cf. 5,1b). Estos santos mencionados por Elifaz son probablemente los seres divinos de la corte celeste, llamados en 1,6 y 2,1 «hijos de Elohim» (los divinos). Ninguno de ellos le echará una mano.

A continuación ofrece Elifaz unas pinceladas del destino de insensatos y necios, esos personajes de corte típicamente sapiencial que, ante el infortunio, se dejan llevar por los resortes de la cólera y de la

pasión. Estas dos actitudes conducen irremisiblemente a la muerte («mata», «acaba con», v. 9). Y Elifaz parece no hablar de memoria, pues la expresión «he visto» remite a una experiencia personal incontestable, a una de las fuentes de la sabiduría. Dicha expresión es una de las favoritas de Qohélet (p.e. 1,14; 2,24; 3,16; 4,4; 5,17; 6,1; 7,15; 8,9; 9,11; 10,5).

La dicha del insensato es pasajera, pues, en el momento menos esperado, el mal se ceba en él, en su familia y en su hacienda (5,3-5). Ya lo dice el salmista: «Hasta que... acabé entendiendo su destino: los pones en el resbaladero, los empujas a la ruina. De pronto quedan hechos un horror, desaparecen consumidos de espanto» (Sal 73,17-19). Aunque la letra de los vv. 4-5 no se acomoda a la situación personal de Job, sin duda Elifaz está pensando en él, pues el v. 3 nos recuerda el comienzo del libro: «He visto a un insensato echar raíces y de pronto malograrse su morada». La forma adverbial «de pronto» (que hemos observado también en el salmo que acabamos de citar) no quiere decir “de repente”, sino “en el momento menos esperado”. La divinidad no tiene prisa.

En el v. 5 nos encontramos por vez primera con otro nombre del dios hebreo: El, que reaparecerá a lo largo del libro en otras 55 ocasiones. Como dijimos líneas arriba, se trata del dios padre del panteón cananeo, al que estaban sometidos el resto de los dioses («hijos de El» o «hijos de Elohim»). El nombre Eloah no es más que una forma alternativa de El; y Elohim, un plural con frecuente valor singular. Los israelitas acabaron identificando a su dios nacional Yahvé con el cananeo El.

Por obra de El, el insensato se ve privado de la cosecha acumulada, a favor de los hambrientos; es el castigo de su cólera y su pasión irreligiosas (cf. 5,2). De nuevo aparece la figura de los dientes, como en el caso de los leoncillos de 4,10b; aunque con distinta formulación, la aplicación de la figura es idéntica: privación del alimento necesario para la subsistencia. El v. 5 forma un quiasmo en los hemistiquios a y c:

A. cosecha		B. hambriento
	acción divina	
B’. sediento		A’. patrimonio

Los vv. 6-7, que cierran esta parte de la intervención de Elifaz, tienen un claro sabor epigramático (también la sección 4,7-11 se cerraba con un par de sentencias). Según Elifaz, el dolor y la miseria no son fruto del azar (v. 6); no nacen de la tierra, como si fuesen plantas. Indirectamente está diciendo que tienen su origen en la voluntad divina, que se sirve de tales situaciones para educar o castigar a los seres humanos. Si es correcta nuestra interpretación, el v. 7 no hace sino apuntalar la afirmación del verso anterior: el hombre está destinado al sufrimiento. El término hebreo traducido aquí por «sufrimiento» tiene una rica gama significativa: «fatiga», «trabajo penoso», «penalidad», «afán», «esfuerzo», «sudores», «aflicción». Su abundante uso en Qohélet (1,3; 2,10s.19s; 3,13; 4,4.6.8; 5,14; 6,7; 8,15; 9,9; 10,15; etc.) indica su honda raigambre sapiencial. No cabe duda de que el poeta de Job, por boca de Elifaz, está pensando en la transgresión original de la primera pareja humana, que los condujo a tal situación: «Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás» (Gn 3,19). No se trata, pues, de situaciones azarosas, sino de algo previsto en el proyecto divino: el ser humano es efímero, una realidad transitoria. Si el sufrimiento y la transitoriedad humanos son fruto del primer arrebato de *hybris* de la primera pareja, todas las acciones del hombre teñidas de "cólera" y "pasión" (= *hybris*; cf. 5,2) recibirán idéntico tratamiento por parte de la divinidad.

No es fácil captar el significado total de v. 7b. ¿Qué relación puede tener el sufrimiento con las chispas que alzan el vuelo? La expresión «alzar el vuelo» apunta seguramente a la transitoriedad: la chispa va perdiendo brillo mientras se eleva, hasta desaparecer por completo. Apoyamos esta lectura en la relación entre el verbo «nacer» y el sustantivo «chispas». Como ha quedado indicado en la nota textual, el término «chispas» traduce la expresión hebrea original «hijos de Reshep» (dios cananeo del relámpago). La ecuación entonces es evidente: por una parte tenemos a los seres humanos «*nacidos* para el sufrimiento»; por otra, contamos con los «*hijos* de Reshep», cuyo brillo y luminosidad son efímeros.

Quinta parte (5,8-16). En este siguiente segmento dedicado a su intervención, Elifaz invita a Job a ponerse en manos de El/Elohim. La

invitación responde a la imposibilidad de encontrar cualquier otro intermediario (recordemos la ironía de 5,1b: «¿A qué santo vas a recurrir?»). Esta intervención de Elifaz se abre con tonalidades hímnicas (vv. 9-10), acompañadas de tópicos (vv. 11-16) que pueden espigarse en la literatura bíblica de sentencias y en algunas lamentaciones. En líneas generales, Elifaz está alabando el principio rector de la *justicia* divina, que trata de reconducir a su debido orden los desórdenes introducidos en la sociedad por astutos, intrigantes, taimados y opresores.

El/Elohim lleva a cabo «prodigios insondables, maravillas incalculables» (v. 9). El término hebreo por «prodigios» tiene resonancias exódicas, pues en algunos textos se aplica a las intervenciones liberadoras de Yahvé, en Egipto y el desierto, a favor de su pueblo (cf. Dt 10,21). Sin embargo, el valor de tales prodigios está en el adjetivo «insondables», pues también un ser humano como Elías puede hacer prodigios (cf. 2 R 8,4), si bien en nombre de Yahvé. Más frecuente, aplicado a la actividad divina, es el término «maravillas» (Ex 34,10; Jos 3,5; Mi 7,15), presente, sobre todo, en el Salterio (Sal 72,18; 86,10; 98,1; 106,22; 119,18; 136,4). Lo mismo que «prodigios», está relacionado con acciones salvíficas de Yahvé, colectivas o individuales; pero a éstas hay que añadir la actividad creacional: «maravillas» define lo grandioso e indescriptible de las obras de la creación.

También en nuestro texto, el término traducido por «maravillas» tiene una doble vertiente, creacional y humana: Elohim manifiesta su capacidad maravillosa de actuar en el control de la naturaleza («derrama la lluvia sobre la tierra, envía el agua a los campos», v. 10) y de la sociedad humana (vv. 11-16). Del mismo modo que no puede permitir que la tierra se convierta en una erial por falta de agua, tampoco consiente que la sociedad se convierta en un erial, donde algunos hombres se secan y desparecen por culpa de la codicia y la opresión de otros. En resumen, la argumentación de Elifaz es sencilla. Si Elohim es capaz de controlar la creación de forma maravillosa, más fácil lo tendrá a la hora de controlar la sociedad humana. Por eso, Job debe recurrir a él, pues, por muy difícil que sea su caso, puede estar seguro de que Elohim lo subsanará («pone a los humildes en la altura, a los afligidos en lugar seguro», v. 11).

Para Elifaz, los trastornos y desigualdades sociales, causados por la prepotencia y la falta de escrúpulos de algunos, constituyen un auténtico atentado contra el orden establecido por Elohim, que no puede soportar (salvo que se traicione a sí mismo) que el caos medre sin paliativos. Elifaz presenta una doble tipología de personajes: por una parte astutos, intrigantes (véase nota textual), sabios, taimados; por otra, hombres arruinados, pobres, débiles. Los «astutos» son definidos por sus planes e intrigas; los «sabios» (= taimados), por su astucia. Estos sabios que acaban enredándose en sus malévolos planes no deben ser confundidos con los sabios mencionados en la literatura de sentencias, cuyos consejos y advertencias ayudan a los jóvenes a su autorrealización personal. Aquí el término «sabio» tiene un perfil genérico, un significado abierto a lo coloquial, con el sentido de «listo», «sagaz». En la literatura sapiencial, sin embargo, «sabio» tiene un perfil específico: la persona que, por su dignidad y valía humanas, así como por su experiencia y preparación, puede ejercer la función de educador.

Si los vv. 12-13 describen la actividad destructiva de los personajes mencionados, los vv. 14-15 nos ofrecen la correspondiente sanción teológica: acabarán viviendo en tinieblas; su presa les será arrebatada. Si la luz, representada aquí por el día, ha conseguido en todas las culturas el rango de arquetipo, gracias a sus connotaciones positivas de vida feliz, plena y segura, abierta sin sobresaltos al porvenir, las «tinieblas» ocupan en la imaginación humana el polo opuesto: inseguridad, malogro vital, terror y muerte. No tenemos más que abrir el AT por su primera página: «En el principio... la *tiniebla* cubría la superficie del abismo... Dijo Elohim: “Haya *luz*”, y hubo luz... Y separó Elohim la luz de la tiniebla» (Gn 1,1.2.3.4). En la literatura y la teología bíblicas no es posible eludir la profunda caracterización soteriológica del término “luz” y las implicaciones antonímicas respecto a éste de “tinieblas”.

La visión de Elifaz a este respecto es bien clara: la vida de esos astutos e intrigantes no es vida plena, pues caminan siempre entre tinieblas, es decir, al albur de eventualidades destructivas. El v. 14 resulta altamente llamativo por su construcción y su inicial ambigüedad: el lector que pasa la vista de corrido por sus líneas tiene que

volver atrás, al advertir que "día" y "noche" son algo más que el día y la noche de nuestra experiencia compartida. «En pleno día» equivale a "en plena vida"; «van a tientas» vale por "inseguridad", por no acertar en nuestros proyectos y decisiones: la sabiduría práctica se ve radicalmente mermada e inoperante. (El verbo hebreo por «ir a tientas» suele aplicarse en el AT a los ciegos [p.e. Dt 28,29].) En una palabra, los cálculos humanos de la persona injusta chocan frontalmente con los propósitos divinos.

El v. 16 abunda en las consecuencias de la acción liberadora de Elohim. Los personajes descritos más arriba basan su prosperidad en el desequilibrio social, en la fabricación de pobres que les sirvan de alimento. Los desgraciados se ven a merced de su poder («mano», v. 15b) y de su voracidad («boca», v. 15a), más propia de fieras que de seres humanos. Esta insaciable voracidad de la gente opresora es descrita en otros lugares de la Biblia hebrea. Baste con el ejemplo de Pr 30,14: «Hay gente con dientes como espadas y mandíbulas como cuchillos, para devorar a los humildes del país y a los pobres de la tierra». El verbo traducido aquí como «liberar» es el típico de la acción salvífica de Yahvé en el AT. Así, leemos en Sal 72,4: «Defenderá [Elohim] a los humildes del pueblo, *salvará* a la gente pobre y aplastará al opresor» (cf. también Sal 72,12-13).

Todo lo dicho antes puede resumirse en una palabra: "maldad", personificada en el v. 16. La mención de la boca de la maldad se identifica poéticamente con la boca del opresor en el verso anterior. Quien vive a cuenta de los débiles es la maldad personificada, podríamos decir. Pero, cuando Elohim tiende su mano liberadora «el débil renace a la esperanza» (v. 16a).

La **sexta y última parte** (5,17-27) de este extenso poema constituye un contrapunto teológico a la parte anterior. Si allí se mencionaba el trágico destino de la persona injusta y recalcitrante que no tiene en cuenta a Yahvé, aquí habla Elifaz de las consecuencias positivas de quien se arrepiente y se acoge a la divinidad, dejándose corregir por ella. Podríamos decir que se trata de la cruz y la cara de la misma moneda: la doctrina de la retribución. Elifaz pretende, de este modo, dar a Job una lección completa de (su) sabiduría teológica, proporcionarle los medios más adecuados para salir de la fosa en que se encuentra.

Comienza esta última parte con un tradicional macarismo: «¡Dichosa la persona...!» (v. 17a), muy común en el culto y en la literatura sapiencial (Sal 1,1; 32,2; 84,6; 112,1; 128,1; 144,15; Pr 3,13; 8,34; 28,14; etc.). También el verbo "corregir" abunda en la literatura de sentencias; unas veces se trata de una corrección física, otras de una amonestación verbal. En el caso que nos ocupa, a lo físico (v. 18) se añade lo psicológico (v. 19a). Shaddai «hiere y pone la venda, golpea y él mismo sana» (v. 18). Se entiende que hiere y golpea cuando la persona actúa injusta y desordenadamente. Pero el hecho de que sea él mismo quien vende y sane indica, al propio tiempo, que no hay nadie más que pueda hacerlo. El recalcitrante se verá sumido para siempre en el castigo: irá «a tientas de día como de noche» (cf. 5,14b). En cambio, quien se deja corregir por la divinidad se verá libre de angustia y sufrimiento, no una, sino todas las veces que se acoja a ella. Ésta podría ser la traducción libre de «te libra seis veces de la angustia, y una séptima te evita el dolor» (v. 19).

El esquema 6+1 («seis veces... y una séptima») constituye un elemento formal típico de la literatura sapiencial. Se suele conocer como "proverbio numérico". La colección más conocida es la de Pr 30,3-31, donde el lector puede encontrar ejemplos de 3+1. Se supone que el último ítem es el que quiere resaltar el autor. De todos modos, el esquema no es rígido: puede mencionarse una cifra y no aparecer a continuación el elemento «+1» (p.e. Pr 30,24-28). Por lo que respecta a nuestro texto de Job 5,19, parece evidente que el elemento formal 6+1 está representado por los siete versos siguientes (20-26). Elifaz se sirve de ellos para ilustrar su tesis de que Shaddai sabe curar al "herido" que se acoge humildemente a él.

Parece que los vv. 20-26 están estructurados en dos tríos (20-22; 24-26), con el v. 23 como eslabón entre uno y otro trío. Veámoslo. El primer grupo de tres se caracteriza por el uso de los sustantivos «hambruna/hambre» y «desgracia», y de la forma verbal «no temerás»: hambruna (v. 20a); desgracia (v. 21b); desgracia y hambre (v. 22a). La primera parte del v. 20 está seguramente en relación con los periodos de sequía y de muerte por desnutrición tan frecuentes en el Próximo Oriente. Pensemos en textos como Gn 12,10; 26,1; 41,56-42,2. La segunda parte (v. 20b) resulta algo enigmática: ¿qué fun-

ción tiene hablar aquí de batallas? Pues probablemente ninguna, ya que se trata, al parecer, de una imagen de la lucha por la subsistencia. El v. 21a se centra en la maledicencia: el «látigo de la lengua». Tiene una honda raigambre sapiencial todo lo referente a los peligros de la lengua (Sal 109,2; 120,3; Pr 6,24; 10,31; 17,4; Si 51,2; etc.); la lengua puede ser navaja, espada y puñal (Sal 52,4; 57,5); habla del dardo de la lengua Jr 9,7, una imagen que retoma el autor del Eclesiástico (Si 51,6). El término «desgracia» en v. 21b parece tener una naturaleza más bien genérica; no se trata, a simple vista, de una desgracia concreta, con netos perfiles sociales, aunque no se puede descartar que esté en relación con la maledicencia del hemistiquio anterior. El último verso del primer trío (v. 22) parece resumir los dos anteriores:

v. 20a	hambruna
v. 21b	no temerás / la desgracia
v. 22a	desgracia y hambre
v. 22b	no temerás

Como ocurría con los términos «batalla» (v. 20b) y «desgracia» (v. 21b), tampoco parece que la expresión «fieras salvajes» (v. 22b) se preste a una lectura obvia, *prima facie*. El poeta no se está refiriendo a los peligros que representan para el campesino los animales salvajes. Quien esté ligeramente familiarizado con el AT sabrá que, tanto en la literatura sapiencial como en el corpus profético, los animales salvajes son imágenes de la gente más fiera, cruel y depredadora de la sociedad. En consecuencia, las fieras salvajes de nuestro texto están posiblemente relacionadas con los inhumanos embates de los opresores contra la gente humilde. Releamos la imagen de 5,15a: «él arranca de su boca al hombre arruinado».

Hemos dicho líneas arriba que el v. 23 sirve de enlace entre el primer trío de versos (20-22) y el segundo (24-26). En efecto, contamos con las siguientes correspondencias:

v. 22b	fieras salvajes
v. 23b|	fieras salvajes
v. 23b|	paz
v. 24a	paz

Detengámonos un momento en la expresión «espíritus campestres» del v. 23. Aunque el texto hebreo diga a primera vista «piedras del campo», opinamos que el *álef* con el que comienza la primera palabra tiene carácter prostético, y que, por tanto, el hebreo *'bny* deberá ser leído *bny*, es decir, *b^e^nê* (lit. «hijos de»). Es evidente que tales seres estaban en relación con el campo; ¿pero de qué "espíritus" se trataba en concreto? Los habitantes de Canaán, cuya religiosidad estaba estrechamente vinculada a la fertilidad de la tierra, creían en la existencia de "espíritus", "demonios" o "sátiros", a quienes se imputaba, entre otras cosas, el malogro de las cosechas causado por el tizón u otras plagas agrícolas. Dicha creencia perduraba en tiempos del NT, a tenor de Mt 12,43. Cuando nuestro texto de Job dice «Pactarás con los espíritus campestres» está indicando que quien pone sus desgracias en manos de Shaddai no temerá malas cosechas. No es otra cosa que lo dicho de otro modo en v. 20a: «En plena hambruna te salvará de la muerte». Nos queda una pregunta por formular, pero una pregunta para la que no hay una respuesta atinada: ¿No se referirán el «látigo de la lengua» y la «desgracia» imprevista a la persona que maldice con malas artes los bienes ajenos (usando una magia arcana) y a la desgracia que puede acarrear, respectivamente? Es posible.

Ya habremos comprobado que el primer trío de versos (vv. 20-22) se caracteriza por la abundancia de términos y formulaciones negativos: hambruna, muerte, batalla, espada, látigo de la lengua, desgracia, hambre, fieras salvajes. En el segundo trío (vv. 24-26), sin embargo, abundan los elementos positivos: paz, propiedad próspera, descendencia numerosa y muerte en plena madurez. El v. 24 se centra en la hacienda; el v. 25, en la familia; y el v. 26, en una muerte dichosa. Éste podría ser el ideal del labrador israelita (¡y el de tantas familias de las zonas rurales en la actualidad!). Fijémonos que las imágenes de los vv. 25b y 26b están tomadas de la experiencia del hombre del campo: numerosos descendientes = hierba del campo; persona madura = gavilla de trigo en sazón. Parece evidente que Elifaz se ha estado refiriendo a Job a lo largo de este prolífico discurso, pero tal evidencia es más palpable en estos últimos versos: Job había tenido una magnífica hacienda y una numerosa prole. ¿Pero

qué muerte podía esperar? ¿Bajar a la tumba bien maduro? Difícil lo tenía, en opinión de Elifaz, si no buscaba una salida a su situación en la alteridad, en el humilde recurso a su dios. Pero las cosas no fueron como Elifaz hubiese querido, pues Job consiguió vérselas con Yahvé (cf. caps. 38ss). Sin embargo, al final de la obra leemos: «Job vivió después ciento cuarenta años, y conoció a sus hijos, nietos y bisnietos. Job murió anciano tras una larga vida». Diríamos, con palabras de Elifaz, que murió bien maduro, como gavilla de trigo en sazón. Pero demos tiempo al tiempo; nos queda todavía un largo camino por recorrer.

En el v. 27 remata Elifaz su extensa perorata. Según él, no ha hablado por boca de ganso; lo que ha dicho está "comprobado" (el verbo hebreo significa también "examinar a fondo"). Sin duda se está refiriendo a las lecciones extraídas de la experiencia personal y colectiva, una de las fuentes de la sabiduría según la tradición israelita. Y *ante facta*.... «Así es la cosa» (v. 27a). El final tiene un colorido altamente sapiencial: escuchar y aprender. Según la formulación hebrea, «saca tu lección» (v. 27b) podría traducirse también por «aplícate el cuento». Al final, brota en nuestros labios una pregunta indiscreta: ¿Piensas realmente, Elifaz, que tú no tienes nada que escuchar y aprender? Pero dejémosle tranquilo, pues esta pregunta, siguiendo el programa del poeta, conviene más a la disposición de Job que a nuestros legítimos requerimientos.

Antes de examinar la respuesta de Job en los caps. 6-7, hagamos una pausa para presentar al nuevo personaje divino que aparece en el v. 17b: Shaddai. Aunque en su origen se trataba de una divinidad no israelita (mencionada más a menudo como El Shaddai), es evidente que en el libro de Job es identificada con El, Eloah y Elohim, es decir, con el dios hebreo. Frecuentemente estos cuatro nombres aparecen en nuestra obra en paralelismo sinonímico. Así, Shaddai es mencionado en paralelismo con Eloah en 6,4; 11,7; 21,19s; 22,26; 27,10; 29,4-5; 31,2; 37,22s; 40,2; Shaddai con El en 8,3.5; 13,3; 15,25; 22,2s; 22,17; 23,16; 27,11.13; 33,4; 34,12; 35,13; El con Eloah en 12,6; 19,21s; 22,12s; 33,12.14; Elohim con El en 5,8; El con Shaddai y Elohim en 34,9s; El con Shaddai y Eloah en 27,2s.

El hombre aplastado sólo conoce su miseria (cc. 6-7)

6 [1] Job respondió así:

[2] Si se pudiera pesar mi aflicción,
todos mis males en una balanza..,
[3] pesarían más que la arena del mar;
por eso mis palabras desatinan.
[4] Tengo clavadas* las flechas de Shaddai,
mi vida *absorbe* su veneno,
me hacen frente* los terrores de *Eloah*.
[5] ¿Rebuzna el onagro ante la hierba?,
¿muge el buey ante el forraje?
[6] ¿Come alguien lo soso sin sal?,
¿tiene sabor la clara del huevo*?
[7] Lo que me daba asco catar
es ahora mi comida de enfermo*.

[8] ¡Ojalá se cumpla mi deseo
y *Eloah* responda a mi esperanza!
[9] Que tenga a bien aplastarme,
dejarme de su mano y rematarme.
[10] Tendría al menos un consuelo:
torturado sin piedad, *saltaría de alegría*.
[Pues nunca he rechazado los decretos del Santo.]*
[11] ¿Me quedan fuerzas para aguantar?,
¿tengo una meta a la que aspirar?
[12] ¿Es mi fuerza la de las rocas?,
¿es mi cuerpo de bronce?
[13] Ya no sé dónde apoyarme,
estoy aislado, sin ayuda*.
[14] Quien *rechaza* la compasión al prójimo
abandona el temor de Shaddai.

[15] Mis hermanos engañan lo mismo que un torrente,
como cursos de agua después de la crecida:
[16] bajan turbios a causa del deshielo,
cuando sobre ellos se funde la nieve*,
[17] pero en tiempo de estiaje se secan,

con el calor se evaporan sus cauces.
18 Desvían de su ruta a las caravanas,
se adentran en el desierto y desaparecen.
19 Los otean las caravanas de Temá,
van en su busca los convoyes de Saba,
20 mas su esperanza* se ve defraudada,
llegan allí y quedan *decepcionados*.

21 Así sois ahora para mí*:
a la vista del horror, sentís miedo.
22 ¿He dicho acaso: «Dadme algo,
poned a mi servicio vuestros *bienes*;
23 libradme de manos del opresor,
de manos del violento rescatadme?»*.
24 Instruidme y guardaré silencio,
hacedme ver dónde está mi error.
25 Las palabras razonables se escuchan a gusto,
¿pero qué critican vuestras críticas?
26 ¿Intentáis refutar mis palabras,
sonidos desesperados que arrebata el viento?
27 ¡Seríais capaces de sortear a un huérfano,
de *tasar el valor de* vuestro amigo!
28 Pero tened a bien mirarme,
que no os mentiré a la cara.
29 ¡Volveos, juguemos limpio*,
volveos, que va en ello mi inocencia!
30 ¿Encontráis falsedad en mis labios?,
¿no distingue mi boca el infortunio?

7 1 ¿No cumple el hombre un servicio en la tierra*?,
¿no es su vida una vida de mercenario*?:
2 como esclavo, suspira por la sombra,
como jornalero, aguarda su soldada.
3 También yo comparto meses baldíos,
noches de agobio me tocan en suerte.
4 Al acostarme pienso: «¿Cuándo llegará el día?»,
y al levantarme: «¿Cuándo se hará de noche*?».
Me harto de pesadillas hasta el alba.

[5] Me cubren la carne gusanos y costras,
la piel se me agrieta y supura.
[6] Mis días corren más que la lanzadera,
se consumen sin nada de esperanza.

[7] Recuerda que mi vida es sólo un soplo,
que mis ojos ya no contemplarán la dicha.
[8] Seré invisible a cualquier mirada*;
te fijarás en mí, pero no estaré.
[9] Como nube que se esfuma y pasa,
el que baja al Seol ya no sube.
[10] No vuelve ya a su casa,
ya no lo reconoce su morada.
[11] Por eso, no contendré mi lengua*,
hablaré *arrastrado* por la angustia,
me quejaré repleto de amargura.

[12] ¿Soy acaso el Mar o el Dragón
para que me pongas un guardián?
[13] Si pienso: «Mi lecho me consolará,
compartirá mi cama mi llanto»,
[14] me aterras entonces con sueños,
me espantas después con visiones.
[15] Preferiría morir *estrangulado**:
¡antes la muerte que *mi cuerpo**!
[16] Me da igual, no he de vivir para siempre;
déjame en paz, mis días son un soplo.
[17] ¿Qué es el hombre para que le des importancia,
para que pongas en él tu interés,
[18] para que lo inspecciones cada mañana
y a cada instante lo pongas a prueba?
[19] ¿Dejarás alguna vez de mirarme?,
¿me darás tiempo a tragar saliva?
[20] Si he pecado, ¿en qué te afecta,
Centinela de los hombres?
¿Por qué convertirme en blanco?
¿Por qué te sirvo de carga*?
[21] ¿Por qué no olvidas mi ofensa,

pasas por alto mi culpa,
si pronto yaceré en tierra
y no estaré aunque me busques?

V. **6**,4 (a) «Tengo clavadas», lit. «conmigo».
(b) «me hacen frente»; otros: «me torturan».

V. 6 «clara de huevo», traducción sugerida por el Targum; algunos expertos piensan en el jugo de alguna planta.

V. 7 «de enfermo»; traducción conjetural. Hebr. dice «como una enfermedad», aunque un ligero cambio del texto da: «en mi enfermedad».

V. 10 El texto entre corchetes es una probable glosa.

V. 13 «ayuda», según el griego. No es desdeñable el hebr.: «acierto», «eficacia».

V. 16 «cuando sobre ellos se funde la nieve», lit. «cuando sobre ellos desaparece la nieve».

V. 20 Hebr. utiliza el singular: «ha esperado» (traducción dinámica: «su esperanza»).

V. 21 «para mí», corrección; hebr. dice «no».

Vv. 22-23 Traducción alternativa: «¿Pensáis que voy a pediros algo, que pongáis a mi servicio vuestros dones, que me libréis de mano del opresor, que me rescatéis de manos del violento?».

V. 29 «juguemos limpio», lit. «que no haya trampas».

V. **7**,1 (a) «cumple», añadido por el sentido; lit. «¿No [hay] para el ser humano un servicio en la tierra?».
(b) «mercenario». El griego dice «prueba»; la Vulgata, «milicia».

V. 4 Texto mutilado. «Se hará de noche», traducción conjetural. Por otra parte, «llegará el día» no está contemplado en el hebreo. Una traducción más ajustada al oscuro texto hebreo (alterando el orden de las palabras) sería: «Cada atardecer, al acostarme, me digo: ¿cuándo me levantaré?».

V. 8 Lit. «No me percibirá el ojo del que [ahora] me ve».

V. 11 Lit. «Tampoco yo contendré mi boca».

V. 15 (a) «estrangulado»; otros: «asfixiado», «desnucado», «ahorcado».
(b) «mi cuerpo», lit. «mis huesos». Job prefiere la muerte antes que seguir en su cuerpo, es decir, con vida.

V. 20 «te sirvo», según griego; hebr.: «me sirvo».

Esta larga intervención de Job está compuesta de monólogos y alocuciones directas. Puede sorprender al lector por dos razones: desde el punto de vista retórico, no es propiamente una respuesta a la anterior intervención de Elifaz, cuyos argumentos pasa Job por alto; desde el punto de vista del contenido, incluye también como destinatario de sus quejas a Eloah/Shaddai. En efecto, Elifaz queda diluido en el grupo de amigos («hermanos», 6,15).

Desde el punto de vista composicional, estos dos capítulos pueden ser subdivididos en seis partes: monólogo de Job (razonabilidad de su sufrimiento actual, 6,2-7); segundo monólogo de Job (abandonado a su suerte, pide la muerte, vv. 8-13); tercer monólogo de Job (la falsa amistad, vv. 14-20); alocución a los amigos (vv. 21-30); cuarto monólogo de Job (triste destino del ser creado, 7,1-6); alocución a su dios (vv. 7-21). Sólo existe una duda sobre la naturaleza de 6,14: hay quien lo considera parte final del monólogo que empieza en 6,8 y quien piensa que se trata del comienzo del siguiente monólogo, sobre el carácter fraudulento de la amistad que le une a Elifaz, Bildad y Sofar.

Primera parte (6,2-7). Sorprende el comienzo del cap. 6, donde nuestro héroe parece hacer caso omiso de las reflexiones, advertencias y amonestaciones de Elifaz en los dos capítulos anteriores. En lugar de eso, se centra en el carácter desmedido e incalculable de su sufrimiento. Pero no se trata propia y exclusivamente de un sufrimiento físico, que más o menos podría evaluarse a simple vista; lo que más pesa a Job es su agonía mental, psicológica, algo por naturaleza inevaluable. La imagen utilizada en 6,2 (pesar en la balanza) ya da a entender que el dolor de Job se resiste a cualquier cálculo material. La comparación con la arena del mar (v. 3a) es proverbial, y nos recuerda las promesas dirigidas por Yahvé a los patriarcas a propósito de la *incalculable* descendencia de éstos (Gn 22,17; 32,13; también Is 10,22; Os 2,1), aparte de su valor de elemento comparativo para describir lo no-mesurable (Gn 41,49; Jos 11,4; Jc 7,12; Jr 15,8; Sal 78,27). Al ser tan inconmensurable la aflicción de Job, él mismo teme que sus palabras puedan desatinar, es decir, no dar en el blanco (v. 6,3b). Sus males son tan numerosos y complejos que el blanco de sus críticas puede difuminarse en ese maremágnum de dolores físicos y espirituales. Si su queja abordara un mal concreto, bien definido, no habría posibilidades de desatinar. ¿Desatina realmente Job?

Eso parece, a tenor del contenido del v. 4. Nuestro héroe concibe a Shaddai como culpable directo de su situación, valiéndose además de una terminología bélica: «flechas». Pero no se trata de simples flechas; para que su efecto sea más mortífero, están envenenadas. Además Job no tiene escapatoria, pues ante él está dispuesta la batería de los terrores de Eloah. El término hebreo por «terrores» sólo

aparece aquí y en Sal 88,17, aplicado también a la divinidad: «tu furor [de Yahvé] me ha anegado, tus *terrores* han acabado conmigo». Lo importante es que Job, si se atiene a la letra de la doctrina de la retribución, extrae una conclusión lógica: su sufrimiento sólo puede tener un origen divino. A partir de este momento, y hasta el final de su intervención (31,40), Job considerará a la divinidad como su antagonista personal.

Los vv. 5-7 forman una pequeña unidad, compuesta por preguntas retóricas (vv. 5-6) y su subsiguiente explicación (v. 7), aplicada por Job a su caso personal. Las cuatro preguntas exigen una única respuesta: "no". Las dos primeras, tomadas del ámbito de la vida campestre o agrícola, están relacionadas con la alimentación de las bestias. Los animales, sean salvajes (onagro) o domésticos (buey), sólo rebuznan o mugen por falta de alimento; es su modo de protestar. Las otras dos preguntas apuntan a la alimentación humana y mencionan el rechazo que provocan los alimentos no sazonados, tanto los naturales («clara de huevo») como los (supuestamente) elaborados. La aplicación de las preguntas al caso de Job parece fluida: si Job protesta, tiene motivos para ello, lo mismo que el buey ante la falta de forraje. ¡Job se ha visto privado de todo! En cualquier caso, la relación del v. 5 con el precedente no deja de ser paradójica: mientras el onagro/buey protesta por *falta de comida*, Job se ve *obligado a beber* el veneno de las flechas de Shaddai. El v. 6 está más bien relacionado con el siguiente: la gente se resiste a comer los alimentos sosos, pero Job no tiene más remedio que "comer" lo que le da asco: su «comida de enfermo». También aquí resulta sorprendente la paradoja: el buey muge por falta de alimento; Job protesta por tener que nutrirse de un alimento incomible. Pero ambas cosas son aplicables a nuestro héroe: por una parte, protesta por carecer de todo; por otra, tiene que trasegar un manjar emponzoñado: el sufrimiento. El poeta que compuso estas estrofas demostró una maestría fuera de lo común.

Segunda parte (6,8-13). El poema incorpora un segundo monólogo (vv. 8-13[14]) en el que Job solicita de forma conmovedora la muerte, dadas su debilidad y su falta de apoyo. Los términos del v. 8 «deseo» y «esperanza» no están orientados hacia la consecución de un bien convencional, que los humanos consideran imprescindible para poder sobrevivir. Job no quiere sobrevivir; pide a gritos la muer-

te: que Eloah «tenga a bien aplastarme» (v. 9). Nos encontramos aquí con la misma disposición de ánimo que en el cap. 3, lo que allí denominábamos "perversión ética": cambio de objetivo de la esperanza. Según los amigos de Job, la persona que se siente débil podrá renacer a la esperanza si se acoge a su dios (así opinaba Elifaz en 5,16); según Sofar, el malvado arrepentido podrá confiar en la esperanza aunque viva confundido (cf. 11,18); en opinión de Bildad, el impío ve fracasada su esperanza (cf. 8,13); ¿qué puede esperar el malvado, según Sofar?: «su esperanza es su último suspiro» (11,20). Con esta última idea está en consonancia el deseo expresado por Job en nuestro texto, pero hay una diferencia sustancial entre el deseo de Job en 6,8-9 y la opinión de Sofar en 11,20: aunque Job desee la muerte como única salida a su desesperada situación, ¡no piensa que es un malvado! Sin duda, Job ponía su esperanza en su integridad (cf. 4,6), pero ¿dónde ponerla ahora? (cf. 17,15). Dada la inadecuación que observa Job entre su integridad personal y el ciego sufrimiento que lo consume, su conclusión es clara: «así acabas tú [su dios] con la esperanza del hombre» (14,19). Así que a Job sólo le queda la esperanza de la muerte, pues, como dirá más abajo, «mis días... se consumen sin nada de esperanza» (7,6).

El v. 10 tiene un inconveniente interpretativo: el tercer hemistiquio («pues nunca he rechazado los decretos del Santo») no parece adecuarse bien con los dos anteriores. Pero dada la longitud del verso (tres hemistiquios en lugar de los dos habituales), es probable que estemos ante una glosa piadosa. «Decretos del Santo» es una expresión extraña; más normal es «decretos de El» (cf. Nm 24,4.16; Sal 107,11). Si prescindimos de este hemistiquio, el verso fluye con naturalidad: aunque tuviese que morir torturado sin piedad, Job saltaría de alegría, pues su único consuelo en esos momentos es la muerte. El tercer hemistiquio, sin embargo, trastroca la interpretación, pues supone que la alegría de Job brota de su piedad, como si pensara: si mi dios ha decretado que sufra, lo llevaré con alegría.

Los vv. 11-13 ahondan en la debilidad y en la falta de apoyo y perspectivas que experimenta Job. Su debilidad es tanto física cuanto psicológica: no tiene fuerzas para soportar la presión a la que le somete su dios; y, dada esta situación, carece de una meta a la que aspirar (v. 11). Ya nos ha dicho que ahora su única meta es la muerte, pues está exhausto: no está hecho de piedra ni de bronce (v. 12). Job pensaba

quizá que la comprensión de sus amigos podría servirle de ayuda, pero estaba equivocado: se encuentra solo ante la inmensidad de su dolor («estoy aislado») y la enemistad de su dios; carece de apoyo y de ayuda (v. 13).

Tercera parte (6,14-20). No está clara la posición que debe ocupar el v. 14, si como conclusión de los vv. 8-13 o como comienzo de los vv. 15-20. Más bien habrá que contemplar esta segunda posibilidad, pues la falta de compasión para con el prójimo (cf. v. 14a) tiene su correlación en la falta de compasión de los amigos hacia Job (vv. 21-30). El contenido de este v. 14 encierra una gran lección teológica, pues equipara compasión con religiosidad («temor de Shaddai»), equiparación resaltada por el uso de los sinónimos «rechazar» y «abandonar».

A continuación da inicio un monólogo sobre la falsedad de sus amigos (vv. 15-20), apoyado en el uso de una sola imagen: la decepción causada por los torrentes en periodo de estiaje. La expresión «mis hermanos» con la que comienza el v. 15 no denota aquí parentesco consanguíneo en primera línea. En la cultura semita, "hermano" podía aplicarse a un pariente próximo o lejano, a un miembro del clan o la tribu (no necesariamente consanguíneo) e incluso a una persona de la misma región o país, a la que actualmente en términos más o menos coloquiales llamaríamos "paisano". En el contexto del poema, Job se está refiriendo naturalmente a sus amigos (de la misma región; véanse comentarios a 1,1 y 2,11), como se deduce de la comparación entre «mis hermanos me engañan lo mismo que un torrente» (v. 15a) y «así sois ahora para mí» (v. 21a).

El término hebreo por «torrente» equivale a lo que los árabes denominan *wadi* (en castellano "torrentera", "rambla", "yasa", etc.). Los torrentes tienen como función recoger y encauzar el agua de las tormentas (v. 15b) o del deshielo (v. 16), si bien a lo largo del año suelen permanecer secos (v. 17). Los vv. 18-20 abundan en una idea: la esperanza de que tuvieran agua atraía hacia ellos a los convoyes de comerciantes que se aventuraban por rutas caravaneras semiáridas, lejos de los centros urbanos y de los ríos que los regaban; sin embargo, cuando llegaban al borde de su cauce, podían encontrarse con la desagradable sorpresa de que se encontraban secos. Era el momento de la decepción y la frustración, pues eso significaba en muchos casos la muerte.

Cuarta parte (6,21-30). «Así sois ahora para mí», dice Job a sus amigos (v. 21a). Un torrente con agua apaga la sed y fecunda sus riberas áridas. Un buen amigo responde a los presupuestos de esta imagen. Sin embargo, los amigos de Job engañan, pues cuando alguien acude a ellos (cf. v. 18) en busca de vida y de frescura, se encuentran con una amarga realidad: están secos; connotan únicamente deshidratación y muerte. Por eso, Job se encuentra ahora defraudado y decepcionado (cf. v. 20).

El monólogo de los vv. 14-20 se abre ahora a la explicación que ofrece el propio Job de la imagen del torrente; el monólogo se convierte en alocución. Primer dato: los amigos contemplan el horror en que está sumido Job y el miedo hace presa en ellos (v. 21b). Se trata de un miedo numinoso, pues el sufrimiento de una persona aparentemente íntegra y honrada sólo puede explicarse desde la autoría divina. El sufrimiento aterra porque se percibe en él la acción de una mano misteriosa, sobrenatural, y el pecado oculto y traicionero del sufriente.

¿Qué intenta decir Job en los vv. 22-23? Difícil es saberlo. Por de pronto no parecen responder al "miedo" del verso precedente. Es muy probable que Job quiera decir que, hasta el momento, no ha solicitado nada a sus amigos: ni les ha pedido compartir sus bienes ni rogado que le liberen de la situación en que se encuentra. ¡Habría sido lo más lógico, tratándose de amigos! Es decir, no les ha puesto en la complicada encrucijada de tener que ayudarle, dado que sospechaban que su situación respondía a un designio divino. Y, en tal caso, ha decidido no pedirles nada, porque los considera "torrentes secos". Es casi seguro que los términos «opresor» y «violento» en labios de Job aluden al comportamiento de su dios. Ya lo definía como enemigo en 6,4.

Pero existe una traducción alternativa a los vv. 22-23, que encajaría mejor en el contenido del verso siguiente: «¿Pensáis que voy a pediros algo, que pongáis a mi servicio vuestros dones, que me libréis de mano del opresor, que me rescatéis de manos del violento?». Si se admite esta lectura del texto hebreo, entonces Job está diciendo a sus amigos que no tengan miedo ante el horror que provoca, pues no va a pedirles nada que atente contra sus convicciones relativas a la retribución. Es decir, si Job sufre por algún pecado oculto, sus amigos

considerarían sacrílego tener que ayudarle en sus demandas, pues en tal caso se opondrían directamente al designio divino.

Lo único que pide a sus amigos es una explicación de su situación, una identificación de su presumible error (v. 24). Y está dispuesto a guardar silencio. Le gustaría que sus argumentos fueran razonables (v. 25a), pero, por lo que ha adelantado Elifaz en los caps. 4-5, Job sospecha que la actitud de sus amigos va a ser crítica *a priori*, y sus argumentos, desatinados, si no voluntariamente perversos. Por eso, nuestro héroe presiente que no va a poder escuchar «a gusto» (v. 25a) y que, en definitiva, las críticas de sus contertulios van a destinar (v. 25b), pues sólo buscan refutar sus palabras (v. 26a). Podríamos decir que Elifaz, Bildad y Sofar, a juicio de Job, representan un tipo de religiosidad dominada por el principio de la razón instrumental, es decir, por un código teológico inmutable, que puede aplicarse más allá del espacio, el tiempo y las circunstancias que determinan las acciones de una persona. Y Job es consciente de que sus palabras son fruto de la desesperación («sonidos desesperados»), tan débiles como una hoja arrebatada por el viento (cf. v. 26b). Sus amigos, en lugar de atender a ese corazón desesperado, arremeten de forma inmisericorde con su arsenal teológico: «¡Seríais capaces de sortear a un huérfano!» (v. 27a). Job sospecha, con razón, que sus contertulios van a tasar su valor (v. 27b) recurriendo fríamente a los principios inmutables que ofrece la rancia teología convencional. En tal caso, lleva todas las de perder.

A pesar de todo, Job no se cierra al diálogo. Sólo pide que sus amigos le hagan caso («tened a bien mirarme», v. 28), jueguen limpio y no le den la espalda (v. 29). El doble imperativo «volveos» subraya la imperiosa necesidad que tiene Job de una escucha desinteresada y comprensiva. La expresión «va en ello mi inocencia» no implica que Job se considere culpable; solamente busca que sus amigos descubran la verdad («no os mentiré a la cara», v. 28b). Como veremos más adelante, él sólo de su dios espera el veredicto de inocencia, unas palabras que le rehabiliten personal y socialmente. Pero sus amigos deben saber que él no enmascara la verdad con falsedades, que cuando habla de infortunio es porque sabe muy bien de qué se trata (cf. v. 30). Esta última observación («¿no distingue mi boca el infortunio?») implica no sólo que Job ha saboreado la amargura de la desgracia,

sino también que él sabe distinguir cuándo algo es fruto del pecado (que no es su caso) y cuándo responde a una injusta arbitrariedad divina (su propia situación).

Quinta parte (7,1-6). Se diría que los amigos de Job no están presentes en este momento, pues no se oye respuesta alguna. Más aún, el poeta nos ofrece a continuación otro monólogo del protagonista (7,1-6), pero esta vez teniendo a la divinidad bajo su punto de mira, a juzgar por los vv. 7-21.

La visión del ser humano que proporciona a Job su sufrimiento es altamente pesimista, pues cree que la vida del hombre en este mundo puede definirse con el concepto de «servicio», en el sentido de servicio *militar* (así lo indica el término hebreo); su trabajo y sus afanes son los típicos de un asalariado, de un mercenario (7,1). La imagen militar es arriesgada desde el punto de vista teológico, pues, si el hombre es un soldado, la divinidad será el comandante al que hay que obedecer sin rechistar, del mismo modo que el mercenario actúa donde, cuando y como le ordenan, sin discutir las órdenes. El v. 2 insiste en la imagen: el ser humano como esclavo y jornalero. En el seno de la metáfora, el término «sombra» connota, por vía positiva, el carácter agotador de los afanes humanos; y el sustantivo «soldada» se refiere a las bendiciones de la divinidad, que se manifiestan en abundantes cosechas para el hombre que cumple con su deber. En 3,18-19 ya se había aludido a esta idea del dios-jefe: en la tumba «los prisioneros descansan en paz, sin oír los gritos del *capataz*... allí el esclavo se libra de su *dueño*» (véase comentario).

Job hace suyo el contenido de las metáforas, identificándose con ese jornalero-esclavo («también yo», v. 3), del que da por supuesto que a veces no consigue lo que desea o merece (como en su caso). La identificación discurre en una dirección material («meses baldíos») y otra psicológica («noches de agobio»), a no ser que la primera expresión deba ser entendida también desde la perspectiva psicológica. Pero, dada la ambientación rural de la metáfora, nos inclinamos por la interpretación material.

La presión psicológica implícita en el término «agobio» es desgranada en el v. 4, donde vemos que Job no tiene un solo momento de reposo: se siente acosado tanto por el día como por la noche. Sin embargo, si adoptamos la lectura alternativa propuesta en las notas

textuales, lo que realmente aterra a Job es la noche (y sus connotaciones negativas), la noche cargada de ominosas pesadillas, aunque no se nos dice en qué consistían éstas. De todos modos, ya sabemos por Elifaz que «las visiones nocturnas provocan ansiedad, cuando los hombres se rinden al sopor» (4,13).

De lo psicológico pasa Job a lo físico, sin solución de continuidad. Podría ser creíble que Job tuviera el cuerpo cubierto de costras y que la piel le supurase, pero la mención de los gusanos es más figurada que real (v. 5). Lo que verdaderamente quiere decir el poeta es que nuestro protagonista parece un muerto en vida. ¿No suspiraba por la muerte en 6,9? Sin embargo, a pesar de este tétrico anhelo, Job se queja ahora de que sus días corren más rápidos que la lanzadera del tejedor (v. 6a). ¿No debería estar contento de que su despreciable vida acabase cuanto antes? Sin embargo, la queja de Job discurre por otra vereda: lo que en realidad le agobia es que su vida se vaya consumiendo sin que en ella haya reverdecido la esperanza. Pero podríamos preguntarnos: "¿En qué quedamos?, ¿no había afirmado en 6,8-9 que su esperanza era la muerte?". Cierto, pero la esperanza que está viendo Job desvanecerse en 7,6b es otra: el momento en que escuche de labios de su dios el veredicto de "inocente".

Sexta parte (7,7-21). A continuación, Job se vuelve hacia su dios en tono polémico, con cierto regusto de altanería (7,7-21). Su intervención da inicio con un imperativo: «recuerda», frecuente en contextos oracionales de súplica y, en consecuencia, en textos litúrgicos (Ex 32,13; Dt 9,27; 2 R 20,3; Is 44,21; Jr 14,21; Sal 25,6; 74,2; 89,51; 132,1; Job 10,9; Lm 5,1; etc.). Es evidente la relación temática entre el v. 6 y el v. 7: «mis días corren... se consumen... mi vida es sólo un soplo». En la Biblia hebrea es proverbial la fugacidad del ser humano, a pesar de participar del aliento divino (cf. Gn 2,7): los seres vivos son un soplo que se va y ya no vuelve (cf. Sal 78,39). Quizá el texto más próximo al nuestro sea Sal 89,48: «Recuerda, Señor, lo que dura la vida, para qué poco creaste a los humanos». La muerte arrastra consigo al Seol la aspiración humana de felicidad: «mis ojos ya no verán la dicha», dice Job (7,7b). A tenor del verbo hebreo traducido aquí por «ver», la expresión «ver la dicha» no denota simplemente contemplarla, sino también experimentarla: disfrutar de lo bueno que nos proporciona la vida, gozar de prosperidad. Se trata de una

expresión hebrea bastante frecuente, como podemos comprobar por Jr 29,32; Sal 4,7; 34,13; Qo 3,13; 5,17; 6,6; etc.

El poeta juega magistralmente en el verso siguiente con el verbo «ver». En efecto, si tenemos en cuenta que el hebreo traducido por «seré invisible a cualquier mirada» (v. 8a) dice literalmente «no me percibirá el ojo del que [ahora] me ve», resalta a simple vista la siguiente correspondencia:

Job no verá la dicha (7,7b) ~ A Job ya no lo verán (7,8a)

A cualquier persona aficionada a la lectura del AT seguro que no le ha pasado desapercibido el uso del participio «que [ahora] me ve» (v. 8a), en hebreo *rō'î*. Me explico. En Gn 16,13 leemos: «Dio Agar a Yahvé, que le había hablado, el nombre de "Tú eres *El Roí*", pues se dijo: A lo mejor he visto aquí las espaldas *del que me ve*». Es decir, es muy probable que en nuestro texto de 7,8a haya una alusión al nombre del dios patriarcal El Roí, como sugiere la continuación del texto, dirigida por Job precisamente a su dios: «*te fijarás* en mí, pero no estaré» (7,8b).

El texto es hondamente conmovedor, pues expresa la familiaridad que Job compartía con su dios. Es verdad que, si muere, ya no podrá experimentar la presencia de su dios, pero fijémonos lo que dice Job, justo lo contrario: «te fijarás en mí, pero no estaré». Es decir, Job sabe que su dios le va a echar de menos cuando no esté. Naturalmente. ¿Dónde iba a encontrar a otro fiel tan cabal, íntegro y temeroso de Elohim como él? Este texto conmueve necesariamente, pues representa una sensibilidad religiosa poco común. ¿Qué persona puede decir que, después de morir, Dios la echará de menos? Pero conmueve también por su hondo humanismo: una representación de la divinidad felizmente alejada del *ens a se* tomista.

De todos es sabido que la teología tradicional hebrea no creía en una vida plena en el más allá. Ideas como la de la inmortalidad del alma y la resurrección son de origen foráneo (sobre todo griego). Para un hebreo, tras la muerte no había nada. Bueno, existía una región tenebrosa en el fondo de la tierra, llamada Seol, donde vagaban sin resortes y sin voluntad los espectros de los difuntos. El v. 9 se hace eco de esta creencia: el hombre, que es un ser inconsistente y efímero («como nube que se esfuma y pasa»), no tiene capacidad de regresar

del Seol. ¿Y qué es lo más estimado por un hombre, ese rincón caliente donde ha experimentado las principales dichas?: el hogar. Pues bien, quien baja al Seol ya no puede retornar a su casa (v. 10a); más aún, su casa (aquí personificada) ya no lo reconoce (v. 10b). ¿Puede ser tan ingrato un hogar una vez que ha pasado a ser propiedad de otros? Es probable, por otra parte, que el término «casa», aparte de ser un poderoso símbolo, tenga aquí valor metonímico de "familia".

La traducción «Por eso...» (véase nota textual), con la que comienza el v. 11, resume lo dicho en los versos anteriores; equivale a "Ya que soy un ser inconsistente y efímero...". Job, tal como percibe su existencia actual (un muerto en vida, cf. 5a), arrastrado por la angustia y repleto de amargura (v. 11b-c), no puede permanecer en silencio. ¿Por qué? Pues sencillamente porque, a pesar de ser un mortal sin futuro en esta tierra, Elohim lo trata como si su valía y su poder fueran excepcionales, a tenor de los versos siguientes. Por eso se queja. Bajo este punto de vista, Job percibe (aunque no lo diga por ahora) una injusticia intrínseca en el orden de la creación: ¿cómo es posible que un dios que crea un ser limitado y efímero le exija luego un grado de resistencia ética que le sobrepasa, y le espía continuamente por ver si descubre en él alguna infracción?

¿Acaso Elohim le ha tomado por el Mar o el Dragón? (v. 12a). Aquí el poeta que escribió esta página reclama nuestra atención sobre este particular personaje de la mitología del Próximo Oriente. El Mar (con mayúscula) hace referencia a las aguas primordiales, al elemento caótico cuyo control permitió a Elohim iniciar su tarea de separar y ordenar, es decir, de crear (cf. Gn 1,2). El Dragón debe ser identificado con un ser, también caótico, habitante de las aguas primordiales, opositor del dios creador en los mitogramas próximo-orientales. Aunque no aparece en Gn 1 luchando con Elohim, es mencionado en el AT con diferentes nombres: «Dragón» (*tannîn*, monstruo marino; en otros contextos «cocodrilo») en Is 27,1; 51,9; Ez 29,3; 32,3; Sal 74,13; «Mar» (*yām*) en Is 51,10; «Rahab» en Is 30,7; 51,9; Sal 87,4; 89,11; Job 9,13; 26,12; «Leviatán» en Is 27,1; Sal 74,14; 104,26; Job 40,25. Es evidente que este ser que acabamos de mencionar, al constituirse en opositor del dios creador en el espacio atemporal del mito, participaba de la condición divina. Es lo que puede deducirse claramente de la figura de Tiamat (la diosa del agua salada) en el mito cre-

acional mesopotámico *Enuma Eli?*. Tras destruirla, el dios Marduk comienza su tarea creadora. Sin embargo, en los restos de mitología que aparecen en los textos poéticos del AT citados más arriba, esa criatura caótica no parece que fue destruida por Elohim, sino sometida y reducida al silencio. Pues bien, al preguntarle Job a Elohim si acaso le ha tomado por el monstruo marino del caos, está afirmando implícitamente varias cosas: 1) que él, una vulgar creatura, carece de la entidad y el poder del mítico Dragón; 2) en consecuencia, que ningún trastorno puede causar a la obra del titánico Creador; 3) que Elohim se busque un contrincante de su talla, y le deje a él en paz.

Con este telón de fondo, podríamos entender mejor el v. 12: Job se siente acosado por una divinidad controladora que no le quita el ojo de encima. Sólo la desconexión con el mundo real que proporciona el sueño podría representar un paréntesis de sosiego para Job (v. 13). Ya lo dice un fragmento del libreto de la ópera L'Arlesiana: *c'è nel sonno l'obblio* (podríamos traducir libremente: "el sueño es la cuna del olvido"). Pero el dios de Job ni siquiera respeta el sueño reparador de los mortales, pues le aterra y espanta con pesadillas y visiones (v. 14). Ya dijo Elifaz en 4,13 que, cuando los hombres se rinden al sopor, las visiones nocturnas les provocan ansiedad. ¿Qué pesadillas torturarían a Job? Seguramente estarían relacionadas con ese dios acosador dispuesto a lanzar contra él su último ataque y con una torturante pregunta: ¿por qué me trata así si soy inocente?

La consecuencia de tal incesante tortura psicológica es inevitable: «preferiría morir estrangulado» (v. 15a). La traducción «estrangulado» es dudosa; podría decirse también: «ahorcado», «asfixiado» (menos probable «desnucado»). De todos modos, se trata de una muerte violenta, que Job aceptaría gustoso antes que ver cómo se prolonga su dolor y soportar tal grado de ignominia por parte de su dios. «¡Antes la muerte que mi cuerpo!», grita desesperado (v. 15b), es decir, antes la muerte que seguir viviendo en este cuerpo. Se considera a sí mismo como un muerto en vida, y tal situación es peor que la muerte real. Una vez muerto, habrá perdido para siempre el hermoso don de la vida, pero también habrá desaparecido para siempre el sufrimiento. ¡Cuántas personas, creyentes, agnósticas o ateas, por iguales o parecidas razones que Job, habrán pedido a gritos la muerte a lo largo de la historia! El sufrimiento sordo e inexplicable de Job

se ha convertido en paradigma literario de todos los que han tenido, o tienen, el cuerpo roto y el alma desquiciada.

A Job le da igual morir en ese mismo momento. En definitiva, sabe que es un ser endeble y efímero, que su cuerpo no alberga semillas divinas de eternidad (cf. v. 16a); es muy consciente de que sus días son un soplo (v. 16b). A partir de aquí, el lector religioso pasea atónito su mirada por unos versos erizados de lo que podríamos denominar "perversión teológica". Ahora bien, usamos el término "perversión" no con su sentido de "maldad", sino con el alcance que proporciona la etimología del término latino *per-vertere*: trastrocar, dar la vuelta, cambiar una determinada dirección.

Los vv. 17-20 son testigos de ese cambio de dirección del contenido de los valores teológicos tradicionales en el AT. Recordemos el alto contenido religioso del Sal 8:

> ¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él,
> el hijo de Adán, para que de él te cuides? (v. 5)

El salmista se mira atónito en el espejo del cosmos y descubre en su dios una constante y amorosa solicitud por el ser humano; y esa preocupación divina llena su boca de preguntas y le proporciona tranquilidad y admiración. Pero Job "pervierte" la solicitud divina que canta el salmista, y que él considera agobiante y llena de mala fe. Elohim se interesa por el hombre, se ocupa de él con la intención de pillarle en algún desliz que le sirva de motivo para machacarle y destruirle (cf. v. 18). De algún modo, Job reniega de su dios, pues no sólo es indiferente a su "mirada", sino que ésta le resulta ominosa; Elohim no le da tregua ni para tragar saliva (v. 19b).

El v. 20, desde el punto de vista teológico, merece un punto y aparte, pues Job se acerca a un peligroso supuesto, que trastrocaría desde sus raíces todo el sistema religioso judío: ¿afecta en realidad el pecado a ese superhéroe cósmico, a ese Centinela de los hombres? Y la pregunta, una vez más, brota de la propia experiencia del protagonista. De hecho, la integridad ética parece no afectar a Elohim, que no ha tenido en cuenta la honradez de Job; antes bien, ha reducido a su siervo a la mínima expresión física y psicológica. Entonces, ¿por qué habrían de afectarle los desvíos humanos? Se trata, como se ve, de una peligrosa lógica, pues si el bien y el mal no afectasen a la divi-

nidad, los beneficios o sinsabores que experimentan los seres humanos se deberían al puro azar. Y entonces no habría relación alguna de la divinidad con el orden de la moral.

La conclusión de esta reflexión fluye sin escollos: "si los desvaríos humanos no te afectan, dice Job, ¿por qué me conviertes en el blanco de tus flechas (v. 20c; cf. 6,4a)?, ¿por qué se supone que soy para ti una carga insoportable de la que hay que desembarazarse? (cf. v. 20d)?". Si los desvíos éticos de los seres humanos no afectan intrínsecamente a la majestad del lejano Señor de los cielos, ¿por qué no olvida de una vez por todas las ofensas y culpas de Job? (v. 21a-b). No hay que pensar que Job está confesando aquí indirectamente su culpabilidad, pues a lo largo de la obra no hace otra cosa que proclamar su inocencia. Habría que interpretar: "¿Por qué no olvidas mi *supuesta* ofensa, pasas por alto mi *supuesta* culpa?".

Además, hay una segunda razón para que el dios de Job pase por alto los supuestos desmanes del protagonista: ¿cómo es posible que un ser divino e inmortal se sienta éticamente afectado por lo que pueda hacer un ser efímero de carne y hueso condenado a muerte desde su nacimiento?: «¿…si pronto yaceré en tierra y no estaré aunque me busques?» (v. 21c-d). ¿Le parece poco a Elohim la congénita condena a muerte del ser humano? Peligrosas preguntas. ¿No existe relación alguna de amor o de rechazo hacia el ser humano por parte de la divinidad? ¿Qué función tiene (si la hay) la presencia del ser humano en la tierra? ¿Sólo la de nacer, reproducirse y morir? ¿No es posible que afecten a la divinidad las actitudes y acciones del hombre a lo largo de su trayectoria vital? Tengamos en cuenta que todas estas preguntas eran tanto más agónicas cuanto que la religiosidad del AT no concebía la posibilidad de la vida después de la muerte. Pero escuchemos al resto de los amigos de Job.

TRAYECTORIA NECESARIA DE LA JUSTICIA DIVINA (c. 8)

8 [1] **Bildad de Súaj respondió así:**

[2] ¿Hasta cuándo hablarás de ese modo,
con palabras como viento impetuoso?
[3] ¿Puede *El* torcer el derecho,

retorcer Shaddai la justicia?
4 Si tus hijos pecaron contra él,
ya los puso en poder de su delito.
5 Pero si buscas *solícito* a *El*
y diriges tu súplica a Shaddai,
6 si eres intachable y recto,
de inmediato velará por ti,
te devolverá tus legítimos bienes.
7 Tu pasado será una miseria
comparado con tu espléndido futuro.

8 Pregunta, si no, a pasadas generaciones,
medita en la experiencia de sus mayores*.
9 De ayer somos nosotros, nada sabemos;
nuestra vida en la tierra pasa como sombra.
10 Pero ellos te instruirán, te hablarán
con máximas sacadas de la reflexión:
11 ¿Brota el papiro fuera de la marisma?,
¿crece el junco fuera del agua?
12 Todavía verde, sin ser cortado,
antes que cualquier hierba se agosta.
13 Así *acaba* quien se olvida de *El* *;
la esperanza del impío fracasa.

14 Su confianza sólo es un hilo,
una telaraña su seguridad.
15 Se apoya en ella y no aguanta;
se agarra a ella y no resiste.
16 Lleno de savia, a pleno sol*,
sus renuevos brotaban por su jardín;
17 se enredaban sus raíces en la roca,
vivía agarrado al tapial.
18 Pero lo arrancan de su sitio
y éste le niega: «Jamás te he visto*».
19 *A eso le conduce* su alegre vida*,
pero otros de la tierra brotarán.

20 Pero *El* no rechaza al honrado,
ni echa una mano al malvado.

[21] Todavía puede llenar tu boca de risas*,
tus labios de júbilo.
[22] Tus enemigos se cubrirán de vergüenza,
la tienda de los malvados desaparecerá.

V. 8 «medita». Hebr. dice «consolidada(s)», lectura no desdeñable.

V. 13 «así acaba», lit. «así son los senderos». Los "senderos" conducen a un "fin" (traducción griega).

V. 16 «Lleno de savia» es traducción de un *hapax legomenon* de la Biblia hebrea, que podría traducirse también por «húmedo».

V. 18 Dada la pluralidad de denotaciones del verbo hebreo *rā'â* ("ver"), la expresión «Jamás te he visto» podría traducirse también por «No te conozco».

V. 19 «su alegre vida», lit. «la alegría de su camino». Teniendo en cuenta que "camino" es imagen de la conducta, podría traducirse: «su despreocupada conducta».

V. 21 «todavía», corrección; hebr. dice «hasta».

Desde 2,11 nada sabíamos de Bildad, aunque seguramente ha sido testigo de la primera escaramuza dialéctica entre Elifaz y Job. Su intervención no responde a ninguna interpelación de Job; más bien habla por propia iniciativa, al escuchar de labios de Job lo que para él eran auténticos desvaríos teológicos. En efecto, el uso de «respondió» en el v. 1 no implica que Job se haya dirigido a él preguntándole algo. El verbo «responder» aquí (lo mismo que en las intervenciones sucesivas) no es más que un marcador retórico que pretende imprimir al conjunto una tonalidad de diálogo.

El discurso de Bildad puede dividirse, a grandes rasgos, en cuatro partes: vv. 2-7; vv. 8-13; vv. 14-19; vv. 20-22. La primera, donde se expone de manera genérica la doctrina tradicional de la retribución, se compone de una interpelación a Job (v. 2), una afirmación en forma de pregunta retórica (v. 3), una referencia al caso personal de Job (v. 4), un recorte adversativo-condicional («Pero si buscas...», v. 5-6a) y una conclusión (vv. 6b-7). La segunda y tercera partes constituyen una argumentación de honda raigambre sapiencial, puesta de manifiesto en preguntas retóricas cargadas de imágenes. Ambas partes concluyen con sendas moralejas («Así acaba...», v. 13; «A eso le conduce...», v. 19). La última parte es una puerta abierta a la esperanza («Todavía puede...», v. 21a), una especie de resumen general del positivo cambio que puede generar una actitud de arrepentimiento en un espíritu abatido por la culpa.

Primera parte (8,2-7). El comienzo del discurso de Bildad coincide más o menos con el de Elifaz. Ambos se sienten escandalizados por las maneras altaneras de Job y sus heterodoxos razonamientos: «¡Pero es que no se puede guardar silencio!», decía Elifaz (4,2b); «¿Hasta cuándo hablarás de ese modo...?», insiste Bildad (8,2a). La referencia de este último al «viento impetuoso» (8,2b) connota la agresividad destructiva de las palabras de Job. En ciertos estratos de la tradición bíblica, la presencia de lo divino es identificada con un viento suave (1 R 19,12; cf. Job 4,15).

La pregunta retórica del v. 3 da por supuesto que El/Shaddai tiene un irrenunciable compromiso con la justicia, virtud que él no puede (re)torcer o pervertir sin dejar de ser quien es. Por otra parte, el tono de pregunta implica un reproche dirigido a Job, pues las palabras de éste comportan una acusación de injusticia y amoralidad dirigida contra la divinidad. Bildad habla con tal enardecimiento que no ahorra sufrimientos a Job, al recordarle la absurda e injusta muerte de sus hijos (v. 4). Además da por supuesto que sus hijos pecaron (v. 4a), cuando el propio Job no estaba seguro de ello: «de madrugada ofrecía un holocausto por cada uno de ellos, pues pensaba que *a lo mejor* habían pecado maldiciendo a Elohim en su interior» (1,5). Bildad, además, usa un sutil giro en defensa de la justicia divina, pues no dice que Elohim los castigó personalmente por sus pecados; es el propio delito personificado quien se hace cargo de la ejecución de la sentencia (v. 4b). Esta última afirmación rezuma sabor sapiencial por todos sus poros, pues coincide con la idea general tan cultivada en el mundo de los sabios de que el pecado, tarde o temprano, se vuelve contra el propio pecador, destruyéndolo. Nosotros solemos decir que «en el pecado está la penitencia» o que «quien al cielo escupe, en la cara le cae». En Pr 26,27 leemos: «El que cava una fosa caerá en ella, al que rueda una piedra se le vendrá encima». Otro claro testimonio sapiencial es el del Eclesiástico:

> Quien tira una piedra al aire sobre su cabeza la tira.....
> Quien cava una fosa caerá en ella,
> quien tiende una trampa quedará atrapado en ella.
> Quien hace el mal lo verá caer sobre sí.... (Si 27,25-27)

Podemos consultar también Qo 10,8-9; Sal 7,16; 9,16.

A partir de aquí, Bildad insiste en la misma idea que Elifaz (5,8.17): sólo la vuelta humilde del pecador a su dios puede subsanar su situación desesperada y su mala conciencia. Buscar solícito a la divinidad (cf. v. 5) es un giro hebreo que denota una actitud profundamente religiosa, la del creyente que tiene continuamente bajo el punto de mira a su dios, en cualquier circunstancia. Leemos en Isaías: «Con toda mi alma te anhelo en la noche, y con todo mi espíritu *te busco* por la mañana» (26,9). Es la misma actitud del salmista en Sal 63,2; 78,34. Podemos consultar también Os 5,15; Pr 1,28.

La oración condicional con la que comienza el v. 6 denota claramente que Bildad no cree en la inocencia de Job. Pero tal sospecha no coincide con la confianza depositada por el propio Yahvé en 1,8: «No hay nadie como él en la tierra: es un hombre íntegro y recto, temeroso de Elohim y apartado del mal». Además de Yahvé, todos los lectores sabemos de la inocencia de Job; pero la sospecha de los tres amigos desempeña el papel de necesario conductor del debate teológico.

Bildad expone a Job las consecuencias de su eventual contrición: «de inmediato velará por ti, te devolverá tus legítimos bienes» (v. 6b-c). Según Bildad, la divinidad está dispuesta a restituir a Job su anterior estatus económico, a condición de que le busque y le dirija súplicas (cf. v. 5). Resulta paradójica la observación de Bildad, pues, como veremos en páginas sucesivas, Job no hace otra cosa que buscar desesperado a su dios, en espera de una rehabilitación moral que no acaba de llegar, pues ese dios permanece incomprensiblemente sordo a sus súplicas. ¡Cuánta gente ha sucumbido física y moralmente a lo largo de la historia ante el ominoso silencio de Dios!

Sin saberlo, Bildad está adelantando el final del libro: «tu pasado será una miseria comparado con tu espléndido futuro» (v. 7). En efecto, a partir de 42,10 Yahvé rehabilita a Job y recompone la valla protectora que incomprensiblemente había destruido al principio.

En la **segunda parte** (8,8-13), Bildad recurre a una importante fuente de la sabiduría israelita convencional: la experiencia de las generaciones de antaño (v. 8). En realidad se trata de una fuente de sabiduría intercultural: en todas las sociedades, más allá de los límites que imponen las fronteras y los cambios culturales, los ancianos siempre han sido considerados los mejores consejeros y orientadores, los depositarios de la experiencia de pasadas generaciones. Tal experien-

cia quedaba plasmada en sentencias cargadas de sabiduría, capaces de orientar a las nuevas generaciones por entre los escollos de la vida, evitándoles así, en lo posible, fracasos y frustraciones. La sabiduría encapsulada en proverbios y apotegmas contribuía positivamente al proceso de socialización de los niños: un proverbio adecuado en el momento preciso proporcionaba sin duda un saber hacer más positivo y eficaz que una larga perorata sobre el problema en cuestión.

«Pregunta» y «medita» (véase nota textual) son las actitudes y actividades que Bildad aconseja a Job (v. 8). Sin duda le reprocha no haber contrastado su problema con otras personas mayores que él y, en consecuencia, más sabias. Al fin y al cabo, la gente joven, que ha nacido ayer (v. 9a), como quien dice, poco puede saber en comparación con el legado sociocultural amasado por todas las generaciones que nos han precedido, y cultivado e interpretado como nadie por los ancianos. Resulta algo enigmática la apostilla de Bildad en v. 9b: «nuestra vida en la tierra pasa como sombra». Sin embargo, si tenemos en cuenta el contexto, es probable que Bildad quiera decir: "el hombre pasa, la sabiduría permanece", es decir, el depósito sapiencial trasciende el incansable y monótono ir y venir de las generaciones.

Aunque el ser humano sea efímero y en ocasiones dé palos de ciego en busca de respuestas a sus preguntas, siempre contará con los ancianos, máximos representantes y detentores de ese perenne caudal de sabiduría. «Ellos te instruirán... con máximas sacadas de la reflexión» (v. 10), le dice Bildad a Job.

Los vv. 11-12 forman un conjunto imaginativo de contenido didáctico, típico de cualquier programa educativo sapiencial. Sin embargo, desde un punto de vista estrictamente didáctico, el v. 12 resulta algo inoportuno, por su naturaleza explicativa. En efecto, las dos preguntas del v. 11 son decididamente retóricas: ni el papiro puede medrar fuera de la marisma ni el junco crecer alejado del agua. Cada elemento de la naturaleza necesita su hábitat adecuado. Quien escucha las dos preguntas del v. 11 sabe que debe contestar con un rotundo "no". Sin embargo, nuestro poeta ofrece una explicación por si el lector no lo había advertido: el papiro o el junco, fuera de la humedad de su biotopo, acabarían agostándose, aunque fuesen todavía plantas verdes y lozanas, y estuviesen bien arraigadas. La explicación del poeta ha sido exigida, sin duda, por la moraleja del verso siguiente: «Así acaba...».

Bildad viene a decir a Job que el biotopo trascendente natural del *homo sapiens* está en la divinidad, pues sólo ella es capaz de suministrar vida y lozanía al ser humano. Cuando éste abandona el humus divino, comienzan sus problemas, se inicia un estilo de vida errático, abocado al fracaso. Los sabios denominaban "necedad" a esta actitud vitalmente decisiva y condicionante, o también, desde una lectura ética (legítima para ellos), "impiedad", como en v. 13b: «la esperanza del *impío* fracasa».

El verbo hebreo traducido aquí por «olvidar» (v. 13a) encierra una serie de connotaciones más profundas que su equivalente en las lenguas occidentales actuales. En el contexto del libro de Job, y teniendo en cuenta que, en nuestro texto (v. 13a), dicho verbo tiene al ser divino (aquí El) como objeto, creemos que convendría destacar las connotaciones religiosas del olvido, tanto en el ámbito de la piedad particular como en el del colectivismo litúrgico.

En la literatura bíblica, decir que Yahvé "se olvida" de alguien equivale a afirmar que Yahvé pasa por alto incluso la existencia de esa persona o, al menos, que se hace el sordo ante sus quejas. Es típico el caso de los desdichados y perseguidos, cuyos gritos parecen no alcanzar su meta (véase Sal 9,13; 74,19). ¿Será esa meta sólo fruto de las fantasías del orante? En tales circunstancias, el salmista piensa que Yahvé "no está". Es frecuente en estos contextos la imagen de la ocultación del rostro (véase Sal 10,11; 13,2), en la que "rostro" equivale a persona. No es extraño encontrar textos en los que "olvidar", con el dios hebreo como sujeto, es sinónimo de inmisericordia (véase Sal 77,10) y de abandono (véase Is 49,14). Pero existe un caso extremo, en el que "olvidar" implica prácticamente la negación de la historia por parte de Yahvé. Se trata de los momentos trágicos vividos por el pueblo de Israel en manos del enemigo (véase Is 51,13), momentos que comprometían la existencia histórica misma del pueblo, junto con sus añejas instituciones. Ilustran este caso perfectamente los últimos versos de Lamentaciones (5,20-22):

> ¿Por qué has de *olvidarnos* para siempre....?
> Renueva nuestros días como antaño....
> ¿O quizá nos has desechado del todo,
> irritado contra nosotros sin medida?

Resuenan aquí trágicamente tres expresiones superlativas: «para siempre», «del todo», «sin medida». El colmo del olvido consiste en la negación de la historia, de toda historia: personal o colectiva. En el mundo de la Biblia, olvidarse de alguien equivale a decirle: "ya no existes para mí".

Pero también los israelitas "se olvidan" de su dios, es decir, reniegan de él. Se trata de una actitud que, salvando la cronología cultural, podríamos definir como "ateísmo práctico". Descubrimos un caso prototípico de tal actitud en el persistente cultivo de las prácticas idolátricas por parte de Israel (véase Is 17,10; Jr 13,25). Oseas, mediante la conocida imagen de los desposorios, habla de infidelidad. Pero resulta un término excesivamente suave para el caso expuesto por Oseas, pues Yahvé, por boca el profeta, amenaza con la negación de la historia: «[Ella] concibió y dio a luz un hijo. Dijo Yahvé: Ponle el nombre de "No-mi-pueblo", porque vosotros no sois mi pueblo, ni yo soy para vosotros "El-Que-Soy"». Es la manifestación extrema del "olvido".

Pero no se trata sólo de la idolatría. El olvido de Yahvé empieza y se desarrolla cuando el israelita prefiere las riquezas a su dios (véase Dt 8,14), cuando la injusticia social prolifera como mala hierba (véase Ez 22,12), creando explotadores y explotados, gestando un mundo donde brota naturalmente la iniquidad, es decir, un mundo ajeno al que Yahvé había soñado. La injusticia es anticreacional y, por tanto, antidivina: ateísmo práctico.

El ser humano *olvida* a su dios cuando ya no lo considera la brújula que guía sus pasos en este desconcertante mundo en que vivimos. Para un creyente, Dios tendría que ser "lo más", "el colmo". Cuando las cosas no fluyen por este cauce, surge irremediablemente el olvido, es decir, la *negación*. Escuchemos lo que dice el salmista sobre Jerusalén, y apliquémoslo a nuestro Dios:

> Si *me olvido* de ti, Jerusalén,
> ¡que se me seque la diestra!
> Que se me pegue la lengua al paladar,
> si no me acuerdo de ti
> –si no exalto a Jerusalén
> como colmo de mi gozo–.

Para la religión bíblica, el ser humano dispone de ciertos miembros cuya función esencial (aunque no específica) alcanza su máxima expresión en el ámbito religioso. En el texto citado, la mano sirve para presentar las ofrendas en el templo, y la lengua, para proclamar las alabanzas a Yahvé. Pues bien, nos dice el orante que si *se olvidase* de Jerusalén (es decir, si negase en la práctica que la ciudad santa *significa* algo para él), sería mejor que los miembros destinados al don y a la alabanza dejasen de funcionar: la función de la alabanza (del recuerdo, del no-olvido) está por encima de las funciones naturales, de lo obvio. Nos encontramos en el mundo de la semiología religiosa, donde los "verdaderos" significados de las cosas (y del ser humano), desde su virtud de signos, se manifiestan en el compromiso religioso. La no-obviedad de lo religioso conlleva un dinamismo que descubre en la realidad obvia, cotidiana, unas virtualidades significativas inéditas. Y lo que el salmista dice de Jerusalén lo está diciendo implícitamente de su dios. "Si me olvido de ti –podría decir-, sería mejor que mis funciones vitales dejasen de alentar en mí. No puedo olvidarme de ti, pues entonces el mundo dejaría de tener *significado* para mí".

A estas alturas, el lector habrá perdido sin duda el hilo del comentario. Recordemos que Bildad decía a Job que quien se olvida del dios El se convierte en un ser privado de las dimensiones sapiencial (necio) y ética (impío), y, por tanto, de esperanza. Así finaliza la segunda parte del poema.

La **tercera parte** (8,14-19) presenta una disposición retórica semejante a la del anterior (vv. 8-13): una serie de imágenes, de neta raigambre sapiencial, seguida de una moraleja: «Así acaba su alegre vida...» (v. 19a). Lo mismo observábamos en v. 13a: «Así acaba quien se olvida de El...». Pero se percibe entre ambas partes una neta diferencia. En efecto, mientras el v. 11 arranca con un par de preguntas retóricas, que necesitarían una eventual explicación, los vv. 14-18 no la necesitan, pues parten de una evidente ecuación: confianza del impío = telaraña (v. 14). De este modo, el lector ya sabe que las imágenes de los versos siguientes (16-17) se refieren al mismo tipo de persona. De todos modos, debemos reconocer que la división que hemos marcado entre vv. 8-13 y vv. 14-19 no es tan neta que nos obligue a hablar de dos secciones distintas en el poema. El lector podrá observar sin dificultad

que la imagen de la tela de araña del v. 14 trata de plasmar el fracaso de la esperanza del impío del hemistiquio precedente (v. 13b).

Cuando leemos el v. 14, con sus imágenes del hilo y de la telaraña, nos viene irremisiblemente a la memoria la imagen antitética de la Roca, aplicada a Yahvé, muy del gusto bíblico (p.e. 1 S 2,2; Is 30,29; Sal 18,32; 19,15; 62,3; 89,27; 144,1; etc.). Si prescindimos de nuestro texto, el término hebreo traducido aquí por «telaraña» sólo aparece en Is 59,5(-6). Sin embargo, la aplicación de la imagen es diferente en ambos textos. En el libro profético sirve para describir el carácter inconsistente de las acciones de las personas que dan culto a la falsedad, la malicia y la violencia:

> Hacen que las víboras rompan su cascarón
> y tejen telas de araña....
> Sus hilos no sirven para vestido,
> ni con sus tejidos se pueden cubrir.
> Sus obras están marcadas por la maldad....

En el texto de Job la imagen es más bien aplicada a una disposición de ánimo: la esperanza en lo que pueda deparar una vida al margen de Dios (algo que el impío cultiva interiormente) carece de consistencia. Una vida sin Dios está desprovista *a priori* de apoyo sólido; cuando el hombre se aferra a ella, descubre tarde o temprano su carácter endeble e ineficaz: «Se apoya en ella y no aguanta; se agarra a ella y no resiste» (v. 15).

Los tres versos siguientes (16-18) ofrecen una imagen distinta de la anterior, pero complementaria: de lo animal pasa el poeta a lo vegetal. Sin embargo, echamos en falta dos cosas. En primer lugar, el lector carece de un microcontexto que le proporcione la identidad del sujeto. En efecto, el comienzo resulta algo brusco, pues no hay solución de continuidad entre dos imágenes de distinta naturaleza. Nos vemos obligados a deducir que la expresión adjetival «lleno de savia» (o «húmedo», ver notas textuales) se refiere al mismo personaje del verso anterior. En segundo lugar, el lector carece de datos que le faciliten la identificación de la planta en cuestión: ¿una enredadera?

Sea lo que sea, la imagen habla por sí sola. Una planta joven todavía crece sin obstáculos (cf. «sus renuevos») gracias a la humedad y a la luz solar. Además, está bien asentada, pues sus raíces no se afe-

rran sin más a la tierra, como la mayor parte de las plantas; a una tierra, por otra parte, a merced de eventuales erosiones. Y no sólo es firme su arraigo, sino también su sostén: «vivía agarrado al tapial». Si ahora aplicamos al ser humano el conjunto de connotaciones que despliega esta imagen, el resultado es evidente. El poeta sigue pensando en el impío del v. 13b, del que ya nos ha dicho que su proyecto vital («su confianza» y «su seguridad», v. 14) carece de consistencia. La imagen de la planta profundiza, a continuación, en la misma idea. Es evidente que muchas personas, bien por nacimiento bien por circunstancias de la vida, están bien arraigadas y apoyadas familiar y socialmente: son ricas, influyentes, admiradas y respetadas. Incluso puede ser que su vida transcurra sin altibajos. (Como podemos observar, la aplicación al caso personal de Job es obvia.) Sin embargo, para Bildad, una vida de estas características está abocada al fracaso, si discurre disociada de la dimensión trascendente: «lo arrancan de su sitio y éste le niega: "Jamás te he visto"» (v. 18).

La imagen de la planta se abre, sin embargo, a ulteriores aplicaciones, las que proporciona precisamente el v. 18. Esta planta lozana tiene un hábitat particular: «su jardín» (v. 16b), «su sitio» (v. 18a). Desde el punto de vista que nos proporciona la morfología de la imagen, habremos de decir que, si la imagen de la planta se presta a (o exige) una descodificación, otro tanto habrá que decir del humus donde crece esa planta. ¿A qué o a quién se refiere ese "jardín", ese "sitio"? Llegados a este punto, y antes de responder a esta pregunta, conviene comparar los vv. 16-18 con 11-12. En éstos se menciona también un hábitat: la «marisma», el «agua», que proporcionan vida y lozanía al papiro y al junco. ¿A qué o a quién se refiere esa marisma, esa agua? Creemos que cualquier lector avispado puede proporcionarnos la respuesta atinada, si no olvida la descripción que hace el poeta del ser humano:

papiro... junco... todavía verde... se agosta (vv. 11-12)
lleno de savia... lo arrancan (vv. 16.18)

El ser humano no es dueño de su destino, pues su existencia, por muy consolidada y firme que esté (económica, familiar y socialmente), depende por entero del "humus" en el que se halle arraigada. Si, por las circunstancias que sean, el hombre-planta decidiese prescin-

dir de su marisma-jardín, su existencia quedaría vacía de contenido: «se agosta» (v. 12b), «lo arrancan» (v. 18a). Desde esta compleja imagen, qué duda cabe que el hábitat de esa planta es, sin duda, Dios. Así, podríamos decir que Dios es tan connatural al ser humano como la tierra a la planta. Sólo en Dios podrá la creatura crecer con lozanía y soñar esperanzada. Si el hombre prescinde de "su sitio", éste puede renegar de él y decirle: «Jamás te he visto» (o «No te conozco», ver notas textuales).

Pero, al margen de estas aplicaciones genéricas de la imagen, ésta nos habla en clave de Job. Las expresiones «lleno de savia» ("hecho un mozo", diríamos) y «a pleno sol» (v. 16a) aluden sin duda al envidiable estatus de Job, tal como se describe en los primeros versos del primer capítulo. Por otra parte, la mención de los «renuevos» (v. 16b) apunta probablemente a sus hijos (véase la misma imagen en Ez 17, 22; Os 14,7; Job 15,30). Bildad cree que Job ha traicionado a Yahvé, que ha organizado su vida al margen de la trascendencia, y que, en definitiva, Yahvé ha renegado de su antiguo amigo.

De todos modos, piensa Bildad, la planta-Job no es más que un simple episodio engullido, sin mayores consecuencias, por la cólera divina y por la insaciable voracidad del tiempo. Job pretendía disfrutar impunemente de una vida de la que presuntamente había desterrado a la divinidad. Bien, ya lo ha conseguido; pero su disfrute ha sido parcial y se ha visto truncado prematuramente (cf. v. 19a). ¿Que el árbol-Job ha desaparecido? ¡No importa! ¡No pasa nada! «Otros de la tierra brotarán» (v. 19b).

El poeta ofrece la contrapartida teológica a todo esto en la **cuarta y última parte** (8,20-22). La adversativa con la que comienza el v. 20 contrarresta de algún modo la drástica afirmación con la que acababa la segunda sección (v. 13a). La contraposición teológica es evidente:

Así acaba quien *se olvida* de El (v. 13a)
Pero El *no rechaza* al honrado (v. 20a)

En el v. 13a se hablaba del impío; aquí, del honrado. El "olvido" de El por parte del hombre implica el "rechazo" de éste por parte de la divinidad. El malvado no puede esperar que su dios le eche una mano después de haberlo abandonado en la práctica (v. 20b), de haber organizado su vida al margen de él.

De todos modos, dice Bildad, no todo está perdido: «Todavía puede llenar tu boca de risas» (v. 21a), todavía puede abrirse una ruta a la esperanza. El poeta no dice cómo, pero resulta evidente que el v. 21 forma inclusión con los vv. 5-7: «Pero si buscas..., si diriges tu súplica..., si eres intachable y recto..., velará por ti, te devolverá...». La esperanza, pues, anida en el arrepentimiento y la conversión. El problema, como veremos más adelante, radica en el hecho de que Job no cree tener nada de que arrepentirse.

El último verso tiene algo de espurio, pues el poema podía haber finalizado con la promesa de la alegría: «[Todavía puede llenar]... tus labios de júbilo». Una promesa, sin duda, de auténtica y sólida alegría, es decir, de una alegría que nace de estar en paz con la divinidad. No se trata de una alegría falsa y temporal, como la mencionada en v. 19a: «Así acaba su alegre vida...». En realidad, el último verso recoge dos tópicos frecuentes en textos vindicativos. Por una parte, el bochorno que tienen que soportar quienes se frotaban las manos, creyendo que las calamitosas condiciones del sufriente eran definitivas. De todos modos, a pesar de su naturaleza espuria, este primer hemistiquio podría cumplir aquí con una función lógica, como si el poeta quisiera decir: "Si te arrepientes y vuelves a tu dios, recuperarás la alegría y, como contrapartida, los que se burlaban de tu desgracia quedarán corridos de vergüenza". El segundo tópico, sin embargo, carece de solidez contextual por dos razones. En primer lugar, si esos «malvados» son los «enemigos» del hemistiquio precedente, el lector no ve por qué tendrían que desaparecer tan radicalmente. En efecto, si la «tienda» es símbolo del hogar, con todas las connotaciones de seguridad y dicha que el término encierra, entonces el poeta quiere decir: "la vida y la posteridad de los malvados, a pesar de su aparente estabilidad y solidez, desaparecerán sin dejar rastro". En segundo lugar, esos «malvados» podrían definir tipológicamente a los impíos de los que habla el poema. Pero, en tal improbable caso, el v. 22b quedaría muy alejado del centro del poema y de la problemática planteada.

Este hermoso y complejo poema responde a las premisas teológicas sobre las que se basan los discursos de los amigos de Job: una exposición de la teoría de la retribución empapada de teodicea. Es

verdad que la divinidad puede castigar al impío y al malvado, pero lo hace abandonando al culpable al resultado de sus propias acciones desviadas. En definitiva, una mala acción conlleva la autodestrucción. Recordemos el v. 4 de este poema: «Si tus hijos pecaron contra él, ya los puso en poder de su delito». Job se verá obligado a responder a lo que, a su juicio, no es más que una teología amañada.

La justicia divina está por encima del derecho (cc. 9-10)

9 [1] **Job respondió así:**

[2] Es verdad, las cosas son así:
¿cómo puede el hombre ser justo ante *El*?
[3] Si quiere entablar pleito con él,
no le rebatirá ni una vez entre mil.
[4] ¿Quién, sabio y fuerte,
le hizo frente y salió indemne?

[5] Él desplaza los montes sin que lo adviertan,
cuando los vuelca con su cólera.
[6] Él sacude la tierra de su sitio
y hace vacilar sus columnas.
[7] Él lo ordena y el sol no resplandece,
y cierra con un sello las estrellas*.
[8] Él despliega los cielos sin ayuda,
él *pisotea* la espalda del Mar*.
[9] Él ha hecho la Osa y Orión,
las Pléyades y las Cámaras del Sur*.
[10] Él ha hecho prodigios insondables*,
maravillas innumerables.

[11] Si pasa junto a mí, no lo veo;
me roza, pero no me doy cuenta*.
[12] Si sujeta una presa*, ¿quién se la arrancará?
¿Quién puede decirle: «¿Qué haces?».
[13] *Eloah* no renuncia a su cólera,
a sus pies se postran los aliados de Rahab.

14 ¡Cuánto menos podré yo defenderme*,
rebuscar argumentos contra él!
15 Aun teniendo yo razón, no discutiría,
tendría que suplicar a mi acusador.
16 Si se dignase responder a mi llamada,
no creo que escuchase mi voz.
17 ¡Él, capaz de aplastarme *con un torbellino**,
que multiplica sin motivo mis heridas,
18 que no me deja ni tomar resuello,
que me tiene saciado de amargura!
19 Si se trata de fuerza, *el vigoroso es él*;
si de justicia, ¿quién lo emplazará*?
20 Aun teniendo yo razón, su boca me condenaría*,
aun siendo inocente, me declararía culpable.
21 ¿*Pero* soy inocente? Ni yo mismo lo sé.
¡Desprecio mi vida!
22 Pero *da* lo mismo, *lo digo en serio*:
destruye igual al inocente y al culpable.
23 Si un azote mata de improviso,
se ríe de la angustia del inocente.
24 Deja la tierra en poder del malvado
y tapa los ojos de los magistrados;
¿quién, sino él, lo hace?

25 Mis días son más raudos que un correo *,
se me escapan sin *disfrutar de* la dicha *;
26 se deslizan como lanchas de junco,
como águila que cae sobre la presa.
27 Si pretendo olvidar mi aflicción,
cambiar el semblante y poner buena cara,
28 me asalta el temor de mis males,
pues sé que no me absolverás.
29 Y si resulta que soy culpable,
¿a qué fatigarme en vano?
30 Aunque me lavase con agua de nieve *
y limpiase con sosa mis manos,
31 me restregarías en el lodo*
hasta que mi ropa me asqueara.

32 No es un hombre como yo para decirle:
«Comparezcamos juntos en un juicio».
33 No hay un árbitro entre nosotros
que ponga su mano entre los dos,
34 que aparte su látigo de mi vista
y no me espante su terror.
35 Entonces hablaría sin temerle,
pues no *me considero culpable* *.

10 1 Siento asco de mi vida,
voy a dar curso libre a mis quejas,
voy a hablar henchido de amargura.
2 Diré a *Eloah*: No me condenes,
explícame por qué me atacas.
3 ¿Te parece bien oprimirme,
despreciar la obra de tus manos,
y favorecer los planes del malvado?
4 ¿Tienes acaso ojos de carne
o ves las cosas como un mortal?
5 ¿Es tu existencia la de un mortal,
son tus años los de un hombre,
6 para que hurgues en mi culpa
e investigues mi pecado,
7 aunque sabes que no soy culpable
y que nadie va a arrancarme de tus manos?

8 Tus manos me formaron y me hicieron,
¿y ahora *me rodeas con ellas** para destruirme *?
9 Recuerda que me has hecho de barro
y que al polvo me has de devolver.
10 ¿No me vertiste como leche
y me cuajaste como queso?
11 Me revestiste de carne y piel,
me tejiste de huesos y tendones;
12 me concediste el don de la vida,
cuidaste solícito mi aliento.
13 Pero algo ocultaba tu mente;
seguro que estabas pendiente

[14] de vigilar mis *errores**
de no disculpar mis faltas:
[15] si era culpable, ¡ay de mí!;
si inocente, no levantaría cabeza,
harto de ignominia, *saboreando mi pena**.
[16] Como *un león poderoso* me das caza,
repitiendo tus proezas a mi costa.
[17] Renuevas tus ataques contra mí,
contra mí redoblas tu furor,
me lanzas tus tropas de refresco.

[18] ¿Por qué me sacaste del vientre?
Habría muerto sin que nadie lo advirtiese;
[19] sería como si no hubiese existido,
conducido del vientre a la tumba.
[20] ¡Qué breves *son* los días de mi vida!
Apártate de mí, *para que los disfrute un poco*,
[21] antes de que marche, y ya no vuelva,
al país de tinieblas y de sombras,
[22] al país oscuro y en desorden,
donde la claridad parece sombra*.

V. 9,7 «cierra con un sello las estrellas», lit. «sella en torno las estrellas» o «sella las aberturas de las estrellas».

V. 8 «él pisotea la espalda del Mar»; otros: «él camina por el dorso [ondas] del mar».

V. 9 Otra identificación y distinto orden en las versiones antiguas. Griego: Pléyades y Venus, Arturo y las Cámaras del Sur; Vulgata: Arturo y Orión, las Híadas y las Cámaras del Sur.

V. 10 «prodigios insondables», propiamente «grandezas que no se prestan a la investigación».

V. 11 «me roza, pero no me doy cuenta»; otra traducción posible: «si me roza, no me doy cuenta».

V. 12 «Si sujeta una presa», lit. «si arrebata», «si hace presa [en algo]».

V. 14 «defenderme», lit. «responderle»: valor jurídico del verbo hebreo correspondiente.

V. 17 «con un torbellino» o «con una tormenta». La palabra hebrea recuerda 1,19 y 38,1. Menos probable la traducción griega: «por un pelo».

V. 19 «lo emplazará»; hebr.: «me emplazará».

V. 20 «su boca»; hebreo: «mi boca», opción no desdeñable. Véase comentario.

V. 25 (a) «un correo»; también podría traducirse «un corredor».

(b) «disfrutar de la dicha», mejor que «ver la dicha». El verbo hebreo *rā'â* («ver») tiene en ocasiones el valor de «gozar», «disfrutar».

V. 30 «con agua de nieve»; otros: «en la nieve» (lectura posible).
V. 31 «en el lodo», según griego; hebr.: «en la fosa».
V. 35 «no me considero culpable», más correcto en castellano que «no soy culpable a mis ojos».
V. **10**,8 (a) «me rodeas con ellas», según hebr.; extraño y menos probable el griego: «en arrebato».
(b) «destruirme», lit. «tragarme», «devorarme».
V. 14 «de vigilar mis errores», lit. «por si cometía un error y me vigilarías».
V. 15 «saboreando mi pena», lit. «viendo mi pena» (ver arriba el significado del hebreo *rā'â* = «ver»).
V. 22 Traducción aproximada de este último verso, muy corrompido en hebreo.

El poeta parece estar del lado de Job, pues le concede más tiempo para intervenir que a sus amigos. Este largo poema cuenta, ni más ni menos, con 57 versos. Su estructura es relativamente clara, pues en él se combinan monólogos del protagonista con apelaciones directas o indirectas a Yahvé. Por otra parte, el poema aborda básicamente una doble temática: la ético-jurídica, que gira en torno a la justicia de Yahvé, y la creacional, con sus vertientes cósmica y humana. Sin embargo, como tendremos ocasión de comprobar, todo el desarrollo temático gira en torno a la pregunta del v. 4: «¿Quién, sabio y fuerte, le hizo frente y salió indemne?», o lo que es lo mismo: "¿Hay alguien que le gane en sabiduría y fortaleza?". Tanto sus rasgos retóricos como su delimitación temática facilitan, pues, de algún modo la delineación de la estructura de este poema. Con mínimas reservas, creemos que el poema se articula así: **9**,2-4; 5-10; 11-24; 25-31; 32-35; **10**,1-22.

La **primera parte** (9,2-4) recala brevemente en la temática jurídica, que aparecerá de forma persistente en labios de Job a lo largo de la obra. El v. 2 tiene probablemente un regusto sarcástico, como si Job dijera a Bildad: "Claro, tú partes de lo que crees una verdad inamovible. ¿Pero son las cosas así en realidad? Ya lo veremos". Cierto es que Bildad no ha mencionado directamente la justicia divina en su intervención precedente, pero puede que Job recuerde bien las palabras de 8,3: «¿Puede El torcer el derecho, / retorcer Shaddai la justicia?», que justificarían el exordio de este poema.

El tono sarcástico continúa en el v. 3. Job ya sabe que el ser humano no puede rebatir a la divinidad en caso de un hipotético pleito, ¿pero puede un diseño de justicia condicionar o definir la solicitud de

un dios por sus creaturas? ¿Debe ser su ineludible compromiso con la justicia la base de su relación con ellas? El v. 4 no responde a una experiencia personal de Job. Probablemente está hablando en tono irónico, poniendo en sus labios una afirmación que con gusto harían suya sus amigos. De todos modos, la mención de la sabiduría y la fuerza divinas va a servir de hilo conductor de las grandes líneas temáticas del poema. En efecto, la segunda parte (vv. 5-10), en forma de monólogo admirativo, abunda en aspectos creacionales y cósmicos, relacionados precisamente con la sabiduría y la fuerza divinas.

La **segunda parte** (9,5-10) presenta dos tonalidades diversas en dos ternas de versículos: una negativa (vv. 5-7) y otra positiva (vv. 8-10). Los aspectos negativos se hacen eco probablemente de la propia situación anímica, desesperada, de Job. En efecto, la temática creacional está seleccionada desde el punto de vista de la cólera divina (v. 5b), de la que nuestro protagonista se siente injustamente objeto. La naturaleza, que es obra de la sabiduría de Elohim, puede ser alterada por él sin ayuda de nadie. ¡Así es de fuerte! Los vv. 5-6 (desplazamiento de los montes, temblor de las columnas de la tierra) responden a tópicos extraídos, sin duda, de las teofanías y de las súplicas y acciones de gracias del Salterio. El verbo «desplazar» y el sustantivo «montes», por ejemplo, van combinados en Si 39,28 (véase Is 5,25). Pero es en el Salterio donde podemos espigar algunos ejemplos que nos ayuden a comprender mejor nuestro texto de Job:

> Por eso no tememos si se altera la tierra,
> si los montes vacilan en el fondo del mar. (Sal 46,3)
>
> Has sacudido la tierra, la has hendido;
> repara sus grietas, pues se desmorona. (Sal 60,4)
>
> Aunque tiemblen la tierra y sus habitantes,
> yo establecí firmemente sus columnas. (Sal 75,4)
>
> Reina Yahvé,...
> y así el orbe no vacila. (Sal 93,1; véase 96,10)

Yahvé ha creado todo con fuerza y sabiduría (cf. Sal 75,4; 93,1), motivo por el que los fieles no temen, aunque parezcan vacilar amenazantes las columnas de los montes submarinos (Sal 46,3). Pero,

desde su estatus de creador, tiene poder y derecho para iniciar un proceso de anticreación (Sal 60,4). En la mayor parte de los textos citados (y en muchos otros de características análogas), los peligros de un cataclismo cósmico no son más que formulaciones poéticas que tratan de describir el cataclismo psicológico de una persona o de un colectivo que siente que su existencia se desmorona de forma irreversible.

Como podemos ver, los vv. 5-6 son fundamentalmente préstamos poéticos de la tradición literaria bíblica. No ocurre, sin embargo, lo mismo con parte del v. 7. Aunque la pérdida de brillo o el total enfoscamiento del sol u otros astros pueden rastrearse en distintos poetas de la Biblia hebrea (Is 13,10; Ez 32,7; Jl 2,10; 3,4; Am 8,9), no ocurre lo mismo con la imagen del "sello" de v. 7b. Aquí sí que podemos hablar de una aportación personal del creador de los poemas del libro de Job. Nuestro texto dice literalmente: «sella en torno las estrellas» (véase nota textual), es decir, para que no emitan su resplandor. De las veinticinco veces que aparece en el texto hebreo de la Biblia el verbo "sellar", cinco pertenecen a Job: 14,17; 24,16; 33,16; 37,7 más nuestro texto de 9,7. Y todas tienen un uso metafórico, con el significado aproximado de «cerrar», «interrumpir», «acabar».

La segunda terna de versículos de la segunda parte (vv. 8-10) rezuma también sabor y olor a literatura hebrea tradicional. La expresión "desplegar los cielos" constituye un cliché que puede encontrarse, palabra por palabra, en Is 40,22; 45,12; 51,13; Jr 10,12; 51,15; Za 12,1; Sal 104,2b. Pero nuestro texto de 9,8a se inspira probablemente en Is 44,24. Comparemos ambos textos:

> Él despliega los cielos sin ayuda... (Job 9,8a)
> Yo desplegué los cielos sin ayuda... (Is 44,24d)

Yahvé no necesita ayuda para desplegar los cielos, ni se ve obligado a consultar técnicamente a nadie. ¡Realmente es sabio y fuerte! (véase 9,4).

El segundo hemistiquio del v. 8 nos lleva al otro extremo del cosmos bíblico: el Mar. A pesar de los matices que exige su traducción (simplemente «caminar» o el agresivo «pisotear»; véase nota textual), la tradición bíblica nos obliga a considerar aquí el Mar desde una perspectiva mitológica (véase Job 7,12 y comentario; 28,14; Sal

89,10), como el elemento primordial, símbolo del caos y la destrucción, domeñado por Elohim en su acción creadora. Y dado que nuestro texto quiere proclamar la fuerza de Yahvé, pensamos que es más adecuada la traducción «pisotear» que el simple «caminar».

En el v. 9, que viene a completar la mención de los cielos en el v. 8a, el poeta recurre también a la tradición hímnica bíblica (véase Am 5,8). Resulta, sin embargo, prácticamente imposible identificar las constelaciones mencionadas aquí (como ocurre en el caso de Job 38,31). En cualquier caso, el poeta insiste en proclamar de este modo la sabiduría de Yahvé.

El v. 10 resume todo lo dicho en los vv. 5-9. También las expresiones «prodigios insondables» y «maravillas innumerables» están sólidamente ancladas en la tradición literaria del Antiguo Testamento. El término hebreo traducido aquí por «prodigios» o «hazañas» es muy frecuente en el Salterio (Sal 71,19; 72,18; 106,21; etc.), y sirve una vez más para describir la sabiduría incógnita e incognoscible de Yahvé. De hecho, en lugar de «insondable» (expresión adverbial en hebreo), convendría mejor la traducción «imposible de investigar». Otro tanto puede decirse de «maravillas», aunque este término apunta preferentemente a la fuerza y el poder divinos. Pero, dado que ambas expresiones ya han aparecido en 5,9, remitimos al lector al comentario correspondiente.

La **tercera parte** de esta larga intervención de Job (9,11-24) comienza con un fuerte contraste respecto a la sección anterior, contraste que confirma una vez más la distancia que separa al ser humano de la divinidad. De todos modos, como veremos, esa distancia es sólo aparente; por el momento, se trata de una idea incubada en el alma del desesperado Job. Por otra parte, en esta tercera sección vuelve nuestro héroe la vista sobre sí mismo y su actual situación ante Yahvé (vv. 11.14-21); lo genérico deja paso a lo personal. Sólo después arremeterá contra lo que él considera amoralidad divina (vv. 22-24).

Hablábamos de contraste entre las secciones segunda y tercera. Y así es. La segunda (vv. 5-10) presentaba a un dios sabio y fuerte, creador y señor del cosmos, domeñador del Mar/Caos; en suma, un dios insondable e irrastreable, como sus prodigios. Pero, a pesar de esa grandeza y (se supone) omnipresencia, Job confiesa: «Si pasa junto a

mí, no lo veo; me roza, pero no me doy cuenta» (v. 11; ver nota textual). No se trata de una confesión de increencia, ni de un arrebato de agnosticismo. Nuestro héroe se queja de que no percibe por ninguna parte, y menos en su situación vital concreta, la presencia de su dios, al menos de ese dios que él había conocido (o había creído conocer, diríamos nosotros). Por otra parte, el v. 11 lleva seguramente implícita una convicción de Job: "seguro que está por aquí, vigilándome y acosándome, pero soy incapaz de percibir su presencia". Como veremos en otras ocasiones, la vigilancia y el acoso divinos son una constante en el libro.

Los vv. 12-13 se centran, una vez más, en la fortaleza invencible de Yahvé. La imagen parcial del v. 12a («presa») es realmente cruda, pues define a la divinidad como un implacable sabueso que sujeta con fuerza a su indefensa y moribunda víctima. Además, nadie puede pedirle cuentas de su acción: «¿Quién puede decirle: "¿Qué haces?"». Lo más grave del caso es que Job percibe todo esto como fruto de la cólera divina (no sabemos si justificada; al menos no lo dice explícitamente). Su cólera, aliada sin duda con su fuerza, es capaz de poner de rodillas nada menos que a «los aliados de Rahab» (v. 13b). Este personaje mitológico, identificado por distintos escritores bíblicos con Leviatán, el Dragón marino o el propio Mar (véase Is 30,7; 51,9; Sal 87,4; 89,11; Job 26,12), era el único oponente de talla que podía tener Yahvé. Pero entonces, si el dios hebreo es capaz de someterlo, ¿qué puede esperar Job, una presa a todas luces inferior al poderosísimo Dragón primordial?: «¡Cuánto menos podré yo defenderme...!» (v. 14a).

Job, que naturalmente rechaza *a priori* (por teológicamente absurdo) cualquier encontronazo físico con Yahvé, traslada su defensa al ámbito jurídico. Pero ni siquiera aquí vislumbra la más mínima posibilidad de éxito, por muchos argumentos que rebuscara contra él (cf. v. 14b). Ya lo decía en el v. 3: «Si quiere entablar pleito con él, no le rebatirá ni una vez entre mil». ¡Una vez más la sabiduría de Yahvé!

De todos modos, para Job, Yahvé es capaz de recurrir a otro tipo de expedientes para salir victorioso. Y Job tiene miedo. Por eso, aun en el supuesto de que tuviese razón (una convicción subjetiva en definitiva), no trataría de discutir con Yahvé; sabe que al final tendría que suplicarle clemencia (cf. v. 15). Y Job, como veremos más adelante,

no está dispuesto a la súplica, pues sabe que, a pesar de que los hechos parezcan hablar en su contra, él es inocente. Sabe además que, aun en el improbable supuesto de que Yahvé saliera de su amenazante silencio y se dignase acudir a su llamada, no le haría caso (cf. v. 16). ¡Acusa en falso a Job y además es arrogante!

Pero Yahvé se caracteriza también, a ojos de nuestro héroe, por la crueldad gratuita. Así lo expone el poeta en los vv. 17-18: Job teme ser aplastado; se encuentra herido por Yahvé, que no le deja respirar y le tiene harto de amargura. La mención del «torbellino» (o «tormenta») requiere cierta explicación. Se trata de un término que forma parte del vocabulario de la teofanía (véase 2 R 2,1.11; Is 29,6; 40,24; 41,16; Jr 23,19; 30,23; Ez 1,4; 13,11; Za 9,14; Sal 107,25; 148,8). Como podemos observar en estos textos, Yahvé utiliza este meteoro para destruir a los malvados, injustos e indeseables. Y Job tiene miedo de convertirse en víctima del huracán divino. Más tarde reaparecerá este término en 38,1 y 40,6, creando en tales circunstancias, como veremos, una tensión extrema: «Yahvé se dirigió/respondió a Job desde el torbellino».

Según Job, Yahvé multiplica sus heridas «sin motivo» (v. 17b). Esta expresión adverbial, que también puede traducirse «por nada», remite al lector a 1,9; 2,3. Dice el primer texto:

> Respondió el Satán a Yahvé: «¿Te crees que Job teme a *Elohim por nada?*

El Satán estaba convencido de que la piedad de Job era totalmente interesada. ¿Qué otra cosa podía esperar Elohim, después de haber rodeado a su siervo de una barrera protectora de bienes materiales, piedad acendrada y dicha familiar? En el segundo texto (2,3) leemos:

> Yahvé replicó al Satán: «¿Te has fijado en mi siervo Job? No hay nadie como él... persevera en su integridad; y eso que me has incitado para que lo destruya *sin motivo*.

Yahvé parecía estar seguro de que la sospecha del Satán respecto a la piedad interesada de Job era completamente infundada. ¿Pero quién de los dos tendría razón?

Si volvemos ahora la vista a nuestro texto de 9,17b, podremos percibir mejor su alcance: «Él..., que multiplica sin motivo mis heridas».

En esta triste historia todos parecen inocentes, a primera vista; ¿pero lo son en realidad? Yahvé cree saber que Job es honrado, pero permite que el Satán lo martirice; ¿por qué? El Satán sospecha que Job no es lo que parece ser, ¿pero cómo es posible entonces que Yahvé lo ignorase? Y una tercera pregunta: ¿Es Job tan honrado como parece? Si Job dice ser injustamente maltratado y el Satán no hace sino cumplir con su deber de fiscal del mundo, entonces todos los dedos apuntan a Yahvé, que ha permitido, sin motivo, que el Satán acose a Job, le desposea de sus bienes, le deje sin familia y reduzca su salud física a la mínima expresión. El lector sabe que el culpable de todo es Yahvé, que ha actuado de manera arbitraria, irresponsable e incluso narcisista. Y Job tiene la convicción moral de que así es. ¿No es su dios el más sabio y el más fuerte? (cf. 9,4a).

En efecto, el poeta lo reitera por boca de Job: «Si se trata de fuerza, el vigoroso es él» (v. 19a). Ya hemos podido observar que, según la tradición teológica del Antiguo Testamento, la fuerza divina se manifiesta sobre todo en el control de la naturaleza creada (incluido el ser humano) y en su capacidad de dar marcha atrás, en una dinámica anticreacional. En este marco, los escritores bíblicos insisten siempre en que las acciones de Yahvé son justas. ¿Quién podría entonces darle lecciones o pedirle cuentas de lo que ha hecho o de lo que hace? Desde esta perspectiva, resulta evidente que el vigor y la fuerza de Yahvé van intrínsecamente unidas a su sabiduría. Y nuestro héroe se siente indefenso ante tal despliegue de fortaleza y conocimiento: «si [se trata] de justicia, ¿quién lo emplazará?» (v. 19b). Pero Job no se formula esta pregunta para desistir de sus reivindicaciones, para tirar la toalla en la lucha por el reconocimiento "oficial" de su honradez e integridad. Al contrario, podremos ser testigos, a lo largo del libro, de los denodados esfuerzos de Job por emplazar a Yahvé y pedirle cuentas de su incomprensible e injusta actitud hacia su siervo. Tiene la sospecha de que no conseguiría nada, pero se daría por satisfecho con que Yahvé se prestase a un careo.

En cualquier caso, Job presiente que su esfuerzo va a ser baldío: «Aun teniendo yo razón, su boca me condenaría; aun siendo inocente, me declararía culpable» (v. 20). Estamos ante una de las expresiones más crudas del Antiguo Testamento, donde se acusa explícitamente a Yahvé de amoralidad y prevaricación. En tal caso, su sabi-

duría no sería tal, sino un simple apéndice de su colosal poder, es decir, una falsa sabiduría. Podríamos decir, rebajando la tensión teológica, que se trata de expresiones "necesarias" en la práctica poética del Próximo Oriente, de fórmulas estereotipadas que tienen la única finalidad de imprimir dramatismo al poema. De todos modos, el problema planteado por Job persiste: ¿es Yahvé tan justo y sabio como dice la teología convencional? La duda es tanto más firme cuanto que el alejamiento divino da pie a Job para dudar de la moralidad de su vida: «¿Pero soy inocente? Ni yo mismo lo sé» (v. 21a). Nuestro héroe está totalmente aturdido, víctima de un desconcierto mortal: ya no sabe ni quién ni cómo es. El grito que se escapa de su garganta resume su estado de ánimo: «¡Desprecio mi vida!» (v. 21b). ¿Pero es un grito moralmente legítimo en boca de un creyente?

Despreciar la propia vida constituye un sentimiento opuesto a las perspectivas cultivadas por la sabiduría convencional israelita, aunque no totalmente ajeno a ellas. Si algo toma en serio la sabiduría es precisamente la vida; la confianza en que la persona puede controlar una existencia feliz a través del conocimiento, la reflexión y la (auto)disciplina tiñe positivamente la visión de la vida del sabio israelita. Naturalmente había voces discrepantes en el seno mismo de la tradición sapiencial israelita, como fue el caso del autor del Eclesiastés:

> He detestado la vida, porque me repugna cuanto se hace bajo
> el sol, pues todo es vanidad y atrapar viento. (Qo 2,17)

Verdad es que el verbo utilizado por Qohélet («odiar», «detestar») es más fuerte que el usado por el poeta de Job en este punto («menospreciar», «minusvalorar»). El primero denota rechazo total: mejor renunciar a una vida carente de sentido que empecinarse en existir por puro voluntarismo. ¿Tiene algún sentido la vida? El segundo recorta ("menos-", "minus-") el valor de la existencia humana, aunque también podría implicar esta pregunta en boca de Job: "¿merece la pena vivir en estas circunstancias?". De hecho, más adelante nos confesará con rotundidad: «Siento asco de mi vida» (10,1a).

¿Qué podía mover a un piadoso israelita a despreciar la vida? Lo grave del caso está no el desprecio de la vida como tal, sino en el rechazo de una vida *informada por la fe*. La persona increyente, que

siente sin más que "ha caído" en este mundo en virtud de la mera fuerza generativa, pero ciega y muda, del cosmos, tratará de disfrutar de la vida todo lo que pueda. En cambio, la persona que cree en un designio divino latente en esa fuerza generativa acabará menospreciando su existencia cuando no perciba en ese designio lógica alguna. Se dirá, naturalmente, que esa persona está pensando en clave antropomórfica. ¿Pero puede un *anthropos* utilizar otra clave de análisis y comprensión de la realidad?

Job parece no percibir un designio moral en el obrar divino: «Pero es lo mismo, lo digo en serio: destruye igual al inocente y al culpable» (v. 22). Terrible acusación, que pone sordina a todas las pretensiones infantiloides de la teología israelita convencional. Y que conste que la actitud de Job es sapiencialmente correcta, pues está hablando de su propia vida y de lo que percibe a su alrededor, como veremos después. ¿Cómo es posible que, después de llevar una vida moralmente íntegra (hasta el punto de ofrecer sacrificios expiatorios por eventuales pecados de sus hijos), se vea arrojado a la más sórdida e inhumana de las situaciones? ¿Dónde tiene su sede la justicia divina? Alguien cargado de buena voluntad (¡que nunca es despreciable!), podría decir que el lector juega con la ventaja de saber que se trata de una simple apuesta entre el Satán y Yahvé; que su dios acabará devolviendo a Job todo lo perdido. De acuerdo. Pero el interés del libro de Job radica en el hecho de que el poeta utiliza el prólogo y el epílogo en prosa como mera ilustración de un "caso" habitual, que suscitó muchas preguntas entre los antiguos y muchos rechazos de Dios entre los modernos. Prólogo y epílogo no hacen más que poner espacio y tiempo dramatizadores a un problema generalizado y atemporal. ¿Para qué ser honrados, si parece que a Dios le da igual que seas honrado o sinvergüenza, puesto que la existencia humana no parece ser regida por un modelo ético trascendente? Y radicalizando la pregunta: "¿está regida por algo o alguien?".

El poeta se ensaña, por boca de Job, con Yahvé. No sólo le acusa de injusticia y amoralidad, sino de crueldad: «Si un azote mata de improviso, se ríe de la angustia del inocente» (v. 23). Es necesario decir que, en este caso, risa o burla equivale a silencio. Ningún israelita podía decir razonablemente que Yahvé se reía de la angustia de la persona honrada sumida en la desgracia. Pero sí lo pensaría, ¿pues

qué otra cosa podría ocultarse tras el cruel silencio de lo alto, sino el desprecio y la burla hacia el ser humano? El silencio divino en un mundo aparentemente sin sentido, teológicamente no-funcional, es interpretado por la persona inocente como una sonora carcajada que rasga hiriente el éter.

Job percibe con amargura otra muestra del carácter inexplicable de la actividad divina: un mundo regido por el poder del malvado y abandonado en las manos de jueces venales (cf. v. 24a-b). Como decimos, es fruto de la libre actividad de Eloah. Al menos, así lo percibe Job: «¿Quién, sino él, lo hace?» (v. 24c). Podría pensarse, y no sin motivos, que el poeta, al mencionar a poderosos y magistrados, está concibiendo, tras estas figuras, al propio dios hebreo. Recordemos 9,4: «¿Quién, sabio y fuerte, le hizo frente y salió indemne?». Si Yahvé, rector del universo, despliega de modo incomparable su poder, su sabiduría y su justicia, resulta lógico pensar que esos «poderosos» y «magistrados» de 9,24, rectores de este mundo, son el trasunto humano de Yahvé. Los pobres y los inocentes son las víctimas de los caprichos del poder y de la injusticia orgánicamente establecidos, ¡tanto en el cielo como en la tierra! Parece que la temática es ya vieja.

En la **cuarta parte** de este largo discurso (9,25-31) resalta asimismo el carácter personal de la intervención de Job. También la sección anterior (9,11-24) se hacía eco del yo de Job, pero mientras allí el héroe se dirigía a un tú anónimo (aparte del "tú" del lector), en esta cuarta sección se atreve Job a dirigirse a su dios. Así lo ponen de relieve dos formas verbales: «no me absolverás» (v. 28b) y «me restregarías» (v. 31a), tras las que puede adivinarse claramente el "tú" divino. Son las dos únicas frases que permiten al lector saber que aquí Job contiende tímidamente con Yahvé. Y decimos "tímidamente" porque así lo da a entender la escasez de formas directas que interpelan a la divinidad.

Esta cuarta sección tiene una estructura muy clara: tras una reflexión de tipo sapiencial sobre la brevedad de la vida (vv. 25-26), Job considera la alternativa de "portarse bien", aunque desconfía del carácter justo de Yahvé (vv. 27-28); y, tras concebir la remota posibilidad de su culpabilidad (v. 29), se echa en los brazos de la desesperación: con este dios todo sería inútil (vv. 30-31).

Los vv. 25-26, centrados en la fugacidad de la existencia humana, hacen uso de tres referentes imaginativos de la velocidad: un correo (tierra), una lancha de junco (mar) y la proverbial águila (aire). La mención de estos tres hábitats, que encierran en sí todos los espacios abiertos de la creación, viene a decir que no hay un solo lugar en el mundo de la experiencia que pueda poner freno al monótono, mudo y acelerado devenir de la cadena de los seres, incluido el hombre. La imagen del correo recuerda sin duda al lector las situaciones críticas vividas en las campañas bélicas, sobre todo por el bando perdedor. Pensemos, p.e., en la batalla de Maratón o en ciertas "películas del Oeste". La palabra traducida por «junco» es desconocida en el resto de la Biblia hebrea. En cualquier caso, nos hallamos ante un tipo de embarcación (¿de origen egipcio?) que, en su época, sería paradigma de la lancha rápida. El águila, en cambio, constituye un ejemplo de velocidad y agilidad, consagrado en la literatura bíblica (puede consultarse Dt 28,49; 2 S 1,23; Lm 4,19; Is 40,31; Jr 4,13; 48,40; Ha 1,8). Resulta curioso observar que dos de estas tres imágenes, la embarcación y el águila, aparecen en un dicho numérico del libro de los Proverbios (30,18-19):

> Hay tres cosas que me desbordan
> y cuatro que no comprendo:
> el camino del *águila* por el cielo,
> el camino de la serpiente sobre la roca,
> el camino del *barco* en alta mar
> y el camino del hombre hacia la doncella.

Naturalmente, la aplicación de las imágenes es claramente distinta en nuestro texto de Job y en el de Proverbios. En este último libro, el poeta compara el misterio del atractivo entre los sexos con la misteriosa capacidad del águila para cernirse, con el deslizamiento por la roca resbaladiza de un animal sin patas y lo insólito de la ruta de un barco, cuya estela sobre las aguas acaba no dejando huella de su paso. El libro de Job, sin embargo, pone de relieve la velocidad y la fugacidad de los referentes de las imágenes: «mis días... se me escapan sin disfrutar de la dicha» (v. 25).

¿Qué quiere decir Job al afirmar que no ha disfrutado de la dicha? ¡Quién lo diría, después de lo que hemos leído al comienzo del libro!

¿Se queja Job de vicio? ¿Qué quiere decir en realidad? Disfrutar de la dicha reproduce un sintagma hebreo cuya traducción literal sería «ver la dicha» o «ver el bien». La expresión aparece también, con significado aparentemente análogo, en Qo 6,6. Pero veamos en qué consiste su significado concreto. Dice así el contexto:

> 2 Supongamos que Dios concede a un hombre riquezas, tesoros y honores... pero Dios no le deja disfrutar de ello... 3 Supongamos que alguien tiene cien hijos y vive muchos años... pero no puede saciarse de felicidad... Más feliz es un aborto... 5 y descansa mejor que el otro. 6 Y aunque hubiera vivido por dos veces mil años, pero sin *disfrutar de la dicha*, ¿acaso no caminan todos al mismo lugar?

La actitud de Qohélet en este texto raya con un pesimismo fruto de las decepciones que el ser humano ha ido acumulando durante su vida, bien a partir de sus propias vivencias bien como fino observador de las vivencias ajenas. Para Qohélet, al menos en este texto, la existencia de una persona queda reducida al sinsentido cuando, después de una vida de trabajo, muere sin poder impedir que otro disfrute del fruto de su inagotable tarea. La vida se reduce a contemplar impotente la vaciedad que acompaña en ocasiones a la existencia, aunque ésta se halle presentada en un envoltorio dulce y atractivo. Como cuando tenemos en nuestra mano una hermosa nuez, la abrimos... y está vacía. Es un mal que Qohélet ha observado bajo el sol y que gravita inevitablemente sobre el hombre (cf. 6,1).

¿Se encuentra nuestro amigo Job en la misma tesitura anímica que Qohélet? Es probable que, a lo largo del libro, el lector pueda descubrir ciertas analogías entre estos dos poetas de la existencia. Sin embargo, opinamos que Job va por otro camino cuando confiesa que teme no poder llegar a "disfrutar de la dicha". El contexto de esta expresión y el caso personal de nuestro héroe (distinto del de Qohélet) propician otra interpretación. En efecto, Job parte de una profunda crisis religiosa, provocada sobre todo por el silencio de su dios. Su agonía física empalidece ante su deterioro psicológico. En tal circunstancia vital, nada podría paliar su sufrimiento más que el encuentro con ese dios que amenaza con su silencio y del que solicita un veredicto, aunque sea de culpabilidad (véase vv. 29-35).

Encontrarse con su dios y pedirle explicaciones... ¡eso sería para él disfrutar de la dicha! Ahora bien, Job tiene algo en común con Qohélet: pensar que la muerte puede acabar con sus legítimos afanes, aunque nuestro héroe no es tan derrotista como el sabio de Jerusalén, y se siente incapaz de pronunciar este amargo veredicto: «Vanidad de vanidades, todo es vanidad» (Qo 1,2, et passim).

En su alocución a Yahvé de vv. 25-31, Job ensaya mentalmente otro derrotero: «olvidar mi aflicción, cambiar el semblante y poner buena cara» (v. 27). Pero rechaza inmediatamente esa posibilidad. Por una parte, su honradez personal seguramente se lo impide; por otra, el paso implacable y silencioso del tiempo, que va agudizando su sufrimiento, le está enseñando a desconfiar: «sé que no me absolverás» (v. 28b). Además, Job no se atreve a dar ese paso, pues le asaltaría el temor de sus males (cf. v. 28a). ¿A qué males se está refiriendo? No se trata de los males que en ese momento está padeciendo; sin duda, se refiere a los males que le acarrearía el hecho de la no-intervención de Yahvé en su favor, como se deduce del hemistiquio siguiente. En tal caso, el término hebreo por «mis males» podría ser traducido también por «mis desdichas (futuras)».

Además, si resulta que es culpable, ¿a qué fatigarse en vano? (cf. v. 29). La expresión adverbial «en vano» encierra una gran dosis de negatividad, toda vez que el término hebreo en cuestión se acerca al concepto filosófico occidental de “nada”. Es el término que utiliza con frecuencia Qohélet para referirse al sinsentido de la existencia, para describir la vaciedad de los proyectos humanos. ¿Pero realmente admitía Job la posibilidad de su culpabilidad? No estamos seguros. De momento, opinamos que no, que se trata de un mero ejercicio retórico por parte del poeta. Además, podemos leer en 9,35: «Entonces hablaría sin temerle, pues no me considero culpable».

Lo que sí tiene claro Job es que su situación personal, agravada por la sospecha de que nadie es justo ante Yahvé si éste se propone lo contrario, responde a un acto de mala fe por parte de la divinidad (cf. vv. 30-31), que no se deja amedrentar por ningún mortal. La nieve (cf. v. 30a) constituye un símbolo de limpieza y pureza, clásico ya en la literatura. Recordemos la plegaria del salmista en Sal 51,9b: «Lávame hasta blanquear más que la nieve». El término traducido aquí por «sosa» (v. 30b) apunta también en la tradición literaria del

AT a la pureza, hasta el punto de que, cuando va unido a la expresión “manos”, la frase resultante puede ser traducida «pureza de las manos» (cf. Sal 18,21.25; Job 22,30), perdiéndose de vista el significado material de la «sosa» (otros prefieren «lejía» o incluso «potasa»).

En resumidas cuentas, con la referencia a la nieve y al lavado con sosa el poeta quiere hacer ver al lector que Job se considera a sí mismo un ejemplo de hombre moralmente cabal, íntegro. Pero, a pesar de todo, Yahvé, para quedar como justo a expensas de la desgracia humana, sería capaz de restregar a Job en el lodo para hacer de él una caricatura humana. Hemos de advertir que el sintagma «restregar en el lodo» podría traducirse legítimamente por «hundir en charcos» o «embadurnar con tierra» (de los hoyos del campo). En cualquier caso, el término «lodo» (o «tierra», véase nota textual) es un referente imaginativo de la suciedad (en este caso moral o ética), como lo eran de la pureza la “nieve” y la “sosa”.

La **quinta parte** de este largo poema que venimos comentando (9,32-35) recupera las características del monólogo. Job ya no se dirige a Yahvé, sino que rastrea en su propio interior otras posibilidades de encauzar su situación. Si Yahvé fuera un mortal sin más, Job no dudaría en llevarle a los tribunales; pero «no es un hombre como yo» (v. 32a). Al considerar pura fantasía la posibilidad de llevar a su dios ante un tribunal, Job está haciendo implícitamente un acto de fe: Yahvé carece de naturaleza humana. ¿Qué hacer entonces, si en realidad desconocemos el modo en que la divinidad se relaciona con sus creaturas? En tales circunstancias, resultaría inútil pensar en un juez («árbitro») que interviniera dictaminando a favor de uno u otro («que ponga su mano entre los dos», v. 33b). Si alguien pudiese arbitrar el “caso Job”, acabaría con los daños físicos («látigo») y psicológicos («terror») infligidos injustamente por una divinidad caprichosa y amoral; podría decirse que hasta narcisista. El tema del látigo o la vara recurre con frecuencia en el AT: como instrumento de castigo de padres a hijos (2 S 7,14; Pr 10,13; 22,15) o como elemento de agresión entre personas (Ex 21,20; Mi 4,14). Sin embargo, el uso de dicho término desborda la condición natural y obvia del mismo, para convertirse en imagen de la agresión de un ejército enemigo (Is 10,24; 14,29; 30,31). En compuestos, se habla del látigo de la boca (Is 11,4), de la cólera (Is 10,5), de la furia (Pr 22,8). La expresión “látigo/vara

de Eloah" (Job 21,9) puede incluso traducirse por "*castigo* divino". Por lo que respecta al término «terror» o «pavor», puede estar en conexión con el *timor religiosus*, en el marco de una teofanía (cf. Gn 15,12; Ex 23,27); puede ser un pavor natural, causado por un asedio (Dt 32,25) o por un animal monstruoso: «dientes *espantosos*» (Job 41,6), «resoplidos *pavorosos*» (Job 39,20). Pero el ser humano puede sentirse aterrado ante la sospecha de estar acosado por la cólera divina, como en nuestro texto (véase también Job 13,21). Quizá podemos aducir como texto más cercano a Job la reflexión en voz alta del orante en Sal 88,16-17:

> Desdichado y enfermo desde mi infancia,
> he soportado tus *terrores*, no puedo más;
> tu furor ha pasado sobre mí,
> tus espantos me han aniquilado.

En el v. 35 contempla Job la posibilidad de encontrar alguien que arbitre su contencioso con Yahvé: «entonces hablaría *sin temerle*». La mención del temor indica aquí, una vez más, que el origen del miedo de Job radica precisamente en el amenazante silencio de Yahvé, ese dios imponente que concentra en sí el poder y la sabiduría absolutos: «¿Quién, sabio y fuerte, le hizo frente y salió indemne?» (9,4). ¿Qué disposición de ánimo podría adueñarse de Yahvé si Job le hiciera abandonar su silencio y hacerse presente? Nuestro héroe no lo sabe, y el pavor se apodera de él sólo con pensarlo.

La convicción de Job de no ser culpable (cf. 35b) nace de la ineventual posibilidad de que Yahvé fuese un ser humano más o se dignase hacer acto de presencia como tal. Pero, dado que su naturaleza es divina, Job parece no estar seguro: «Y si resulta que soy culpable...» (v. 29a). Estamos ante una paradoja literaria que se resuelve a favor de Job, tendiendo hacia Yahvé un dedo que le acusa de injusto. La paradoja es evidente:

> Y si resulta que soy culpable... (9,29)
> ...pues no me considero culpable (9,35)

¿Culpable o inocente? Diríamos que inocente ante sí mismo, pues así lo confirma su propia experiencia; pero culpable ante Yahvé, porque así parece declararlo el silencio divino ante su dolor. En tales cir-

cunstancias, el dedo de la experiencia religiosa apuntaría a la divinidad acusándola de culpabilidad.

La **sexta parte** de esta larga perorata de Job (10,1-22) podría ser distribuida, por motivos prácticos, en tres partes: 10,1-7 (Yahvé no es un ser mortal); 10,8-17 (Job es un ser mortal, creado por un dios inmoral); 10,18-22 (hastío y rechazo de la vida). Esta distribución responde no sólo al escalonamiento de los contenidos ideológicos, como puede observarse con una somera lectura, sino también a la presencia de determinados rasgos formales, que iremos poniendo de relieve progresivamente.

En la primera parte de esta última sección (vv. 1-7) se funden el monólogo («Diré a Eloah...», v. 2a) y la alocución indirecta («¿Te parece bien...?», v. 3a y siguientes). La sección se abre con un grito desesperado de Job, de repulsa de la existencia («Siento asco de mi vida», v. 1a), algo inhabitual en la literatura sapiencial, pero compartido por otro representante de la misma: Qohélet, que en 2,17 arremete abiertamente contra la tradición sapiencial: «Detesto la vida, porque me repugna cuanto se hace bajo el sol, pues todo es vanidad y atrapar viento».

Job se ha dado cuenta que la estrategia que planeaba en 9,27b («cambiar de semblante y poner buena cara») carecía seguramente de futuro. Por eso, decide ahora prescindir de estrategias («voy a dar curso libre a mis quejas», v. 1b), porque está henchido de amargura (cf. v. 1c). Tan fuerte es el dolor psicológico que lo atenaza, que cualquier tipo de logística que prepare su anhelado encuentro con la divinidad le resulta baldío. Las cosas claras y directas: «Diré a Eloah...» (v. 2a).

La hipotética presencia de Eloah resultaría tan amedrentadora (por eventualmente condenatoria), que lo primero que le suplicaría Job es: «No me condenes» (v. 2a). Eso para empezar, por si acaso. Pero no es que Job se crea culpable; eso ya ha quedado claro en 9,35b (y después en 10,7a). La súplica «no me condenes» no significa aquí: «aunque soy culpable, ten misericordia de mí». No. Job quiere decir: «antes de emitir un veredicto condenatorio (algo que cabría esperar de una divinidad caprichosa y amoral, como hemos podido ver), escúchame». Así se colige de la petición «explícame por qué me atacas» (v. 2b).

En ningún momento ha dicho el poeta que Yahvé ataque a Job; tampoco el lector ha podido llegar a esa conclusión a partir de la materialidad del texto. Pero es que, además del autor y el lector, está Job. El autor se dirige principalmente a sus eventuales lectores, y ya les ha hecho ver que en el careo entre Yahvé y el Satán del comienzo del libro no había mala fe por parte de la divinidad. Todo se reducía a una torpe y estúpida apuesta entre el dios hebreo y su subordinado Satán. Diríamos que estamos en sintonía con la rica tradición trágica griega, en la que sobresale el tópico del triste destino de los seres humanos, movidos como títeres por dioses caprichosos y aparentemente ajenos al sufrimiento del hombre.

Pero una cosa es lo que poeta y lector "saben", y otra muy distinta lo que Job "siente". Job se siente acosado por su dios de manera inmisericorde. Y no es para menos, si colocamos como telón de fondo la doctrina de la retribución. ¿Por qué debe sufrir la persona honrada? ¿Cuál es la razón y el origen de su dolor? Las preguntas tienen una honda motivación, toda vez que la antigua doctrina de la retribución israelita concebía la piedad en el marco de un impreciso (pero eficaz) *do ut des*: te doy a cambio de que...

Job se siente oprimido y despreciado por su dios, al tiempo que contempla la impunidad en la que vive el malvado (cf. v. 3). Pero nuestro héroe no se conforma con levantar acta de dicha impunidad, pues su afirmación conlleva una grave acusación: Yahvé favorece los planes del malvado (ver, por el contrario, la opinión de Bildad en 8,20). La gravedad es evidente, pues Job acusa a su dios de estar en connivencia con el mal. Una vez más sentimos el palpitar de la tragedia griega.

Job podría aceptar la injusticia en que se halla inmerso su dios, siempre y cuando fuese interpretada a escala humana. Entre hombres puede concebirse una conducta tan disparatada, pero no en un dios del que la teología proclama una justicia sin acepción de personas. Eso es lo que viene a decir Job con las preguntas retóricas de los vv. 4-5. Como Yahvé no es un mortal («¿son tus años los de un hombre?», v. 5b), debería tener otros "ojos" (otra capacidad de interpretar la realidad) para discernir entre la falsa y la auténtica piedad de los seres humanos.

Job vuelve a hacer gala de su honradez (v. 7a), al tiempo que arremete contra un dios que hurga en su hipotética culpa y trata de

profundizar en la naturaleza de su pecado. El verbo hebreo traducido aquí por «investigar» tiene un amplio espectro semántico. Su significado genérico es el de «buscar», «rastrear», que se dilata o restringe a tenor de los campos en los que aparezca. Tiene un dilatado uso en el campo de la piedad y del culto, con el sentido de «consultar», «servir» o «venerar» a Yahvé (cf. Ex 18,15; Dt 4,29; 1 S 9,9; 1 R 22,8; 2 R 22,13; Is 31,3; 55,6; Jr 21,2; Os 10,12; Am 5,5; etc.). Pero también se percibe su importancia en el campo judicial, con el significado de «indagar», «averiguar», «inquirir» (Gn 9,5; Dt 17,4; Jc 6,29; Ez 33,6; Sal 9,13; 10,4.13; etc.). Es evidente que nuestro texto de 10,6b está en relación con este último ámbito: Yahvé investiga la culpa de Job como lo haría un juez humano, dispuesto a comprobar el grado de veracidad de las acusaciones vertidas contra alguien.

Pero Yahvé no tiene por qué hacer suyos los procedimientos humanos; no debe temer que el reo pueda evadirse de la justicia: «sabes... que nadie va a arrancarme de tus manos» (v. 7b). ¡Otra imagen casi sacrílega! Si unimos el significado básico del verbo hebreo mencionado en el párrafo anterior («buscar», «rastrear») con la imposibilidad de que Job sea arrancado de las manos divinas, nos encontramos con la imagen de un sabueso que sujeta con fuerza a su presa para darle muerte. Ya lo leíamos en 9,12a: «Si sujeta una presa, ¿quién se la arrancará?». Podríamos titular la imagen: "Yahvé, el Sabueso de los cielos".

La segunda parte de esta última sección (vv. 8-17) está unida a la anterior desde dos puntos de vista: contenido y gramática. Por lo que respecta al contenido, podemos observar claramente el paso de la concepción de Yahvé como ser no-mortal (vv. 4-5) a la visión que Job tiene de sí mismo como ser creado y finito. Por lo que respecta a la gramática, el final de la primera parte («arrancarme de *tus manos*») enlaza con el comienzo de la segunda («*tus manos* me formaron»). Job confiesa que todo está en manos de su dios: creación (v. 9) y destrucción (v. 7), contraposición reflejada una vez más en el v. 8: «Tus manos me formaron... y ahora... para destruirme».

Como veremos, estamos ante un abrazo letal, descrito bellamente por el poeta en torno al uso del término «manos». Por de pronto, el poeta usa dos verbos relacionados con la ejecución de una tarea:

«formar» y «hacer». El primero es inusual, pues sólo aparece aquí y en Jr 44,19; el segundo tiene carácter genérico, y abunda en la literatura hebrea, tanto bíblica como no bíblica. En el texto citado, el profeta describe la confección de una imagen idolátrica. Estamos, pues, en el mundo de la alfarería, como atestigua el uso del término «barro» en el verso siguiente.

Job recuerda a Yahvé que es un ser creado y, por tanto, endeble. El poeta recurre a la imaginería y la tradición del Génesis, y alude a la acción originaria, de naturaleza fuertemente antropomórfica, mediante la cual el dios hebreo dio forma al primer ser humano: «Entonces Yahvé Elohim formó al hombre con polvo de la tierra» (Gn 2,7). La mención de las manos en nuestro texto de Job subraya el carácter artesano de la actividad divina: Yahvé va dando forma al barro, moldeándolo con esmero. A modo de ilustración, podemos recordar dos textos proféticos:

> ¡Ay de quien litiga con el que la ha modelado,
> una vasija de barro entre otras muchas!
> ¿Dice la arcilla al que la modela:...
> "tu obra no está hecha con destreza"? (Is 45,9)
>
> Yahvé, tú eres nuestro padre;
> nosotros somos la arcilla, y tú nuestro alfarero.
> Todos somos hechura de tus manos. (Is 64,7)

Pero lo que aterra a Job es pensar que esas manos divinas, que delicadamente moldearon al primer ser humano, se aferran ahora a su creatura con intención de estrangularla: «ahora me rodeas con ellas para destruirme» (v. 8b).

Job recuerda a Yahvé su naturaleza endeble, su ser "quebradizo" («me has hecho de barro»), y el poeta se apoya de nuevo en la tradición del Génesis para describir la naturaleza maldita del ser humano: «al polvo me has de devolver» (v. 9b; cf. Gn 3,19). Pero, en el caso de los descendientes de Adán, la acción creadora divina comienza en el seno materno: «¿No me vertiste como leche y me cuajaste como queso?» (v. 10). La mención del seno como inicio de la actividad creadora de Yahvé es mencionada con frecuencia en la tradición bíblica. Recordemos algunos pasajes:

> Así dice Yahvé, que te creó,
> que te plasmó en el seno y te ayuda... (Is 44,2)
>
> Así dice Yahvé, tu redentor,
> el que te formó ya en el seno... (Is 44,24)
>
> Ahora, pues, dice Yahvé,
> el que me plasmó desde el seno materno
> para ser siervo suyo... (Is 49,5)

El lector de este texto de Job entenderá sin problemas la imagen del alfarero mencionada líneas arriba, pero puede quedar sorprendido ante la nueva imagen del quesero (v. 10). Sin duda, estamos ante una concepción popular sobre el origen y desarrollo del feto. La imagen tiene dos claves interpretativas: el color blanco (que se supone en la leche y el queso) y el paso de lo líquido a lo sólido. ¿Cómo puede ser que de un líquido blanquecino salga un ser humano? Naturalmente, los antiguos israelitas sabían relacionar el semen con el futuro alumbramiento de un nuevo ser, pero ignoraban, como es lógico, lo que ocurría en el seno materno. El embarazo presentaba un halo de misterio para el hombre bíblico. Podemos leer en Qo 11,5:

> Si no sabes cómo entra el espíritu en los miembros en el vientre de la mujer encinta, tampoco sabrás la obra de Yahvé, que todo lo hace.

Se trata de un texto instructivo, sobre todo cuando advertimos que, para Qohélet, el embarazo queda elevado a la categoría de misterio divino. Para el autor del Eclesiastés, Yahvé se mueve tan misteriosa e impredeciblemente en el mundo de las creaturas como misterioso e impredecible es el desarrollo del feto en el vientre materno.

El poeta continúa con imágenes relativas a la creación del hombre: ahora Yahvé es una especie de forense tejedor (v. 11). Como se advertía en el verso anterior, no se limita a una mera reproducción del correspondiente relato genesiaco, sino que lanza un destello de hombre culto, adoptando casi la visión de un taxidermista, con la mención de carne, piel, huesos y tendones. Pero prestemos atención a un importante detalle. Nuestro poeta sabe muy bien que los elementos que componen visiblemente al ser humano tienen una importancia secundaria, pues son corruptibles. Digamos que no constitu-

yen más que el ropaje exterior («me revestiste de carne y piel», v. 11a). La importancia reside en el hálito divino, que hace de la persona un ser vivo: «me concediste el don de la vida, cuidaste solícito mi aliento» (v. 12). Recordemos Gn 3,7:

> Entonces Yahvé Elohim formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida. Y así resultó el hombre un ser viviente.

Es verdad que Job dice «*mi* aliento», pero sabe muy bien que se trata de un aliento prestado. También lo sabía el autor del Eclesiastés:

> Antes de que se rompa la hebra de plata,
> y se quiebre la copa de oro,
> y se haga añicos el cántaro en la fuente,
> y se deslice la polea en el pozo,
> y vuelva el polvo a la tierra, a lo que fue,
> y el *espíritu* vuelva a Yahvé, *que lo dio*. (Qo 12,6-7)

Una nueva subsección ahonda en la injusticia de Yahvé y en su solapada intención de destrozar a Job (vv. 13-17). La conjunción adversativa del comienzo («pero») así lo indica, pues su función retórica consiste en poner en tela de juicio lo dicho anteriormente. ¿Realmente me concedió Yahvé sin más el don de la vida y la cuidó con solicitud?; ¿no albergaría otros propósitos?, parece preguntarse Job. La frase «Pero algo ocultaba tu mente» (v. 13a) encierra de por sí la sospecha de mala intención en la acción creadora y providencial de Yahvé. Una vez más despunta la imagen del sabueso: «seguro que estabas pendiente de vigilar mis errores» (vv. 13b-14a). Job cree que en ciertos casos (uno, en concreto, es el suyo) la creación lleva implícito el estigma de la injusticia del creador: su dios le ha creado, piensa él, con la sola intención de descubrir sus flaquezas y hacerle pagar por ellas, sin hacer además gala de misericordia: «no disculpar mis faltas» (v. 14b).

Formulemos de nuevo la vieja pregunta: ¿Se creía Job realmente culpable? Así podría deducirse de la mención de «errores» y «faltas», y también de la continuación del discurso: «si era culpable, ¡ay de mí!» (v. 15a). Pero la frase no tiene carácter autoinculpatorio, pues

ya hemos visto con anterioridad que Job articula todas sus intervenciones desde el punto de vista de su inocencia. Así lo indica además el paralelo de v. 15b: «si inocente, no levantaría cabeza». Ni el v. 15a es autoinculpatorio ni el v. 15b exculpatorio. Job está retomando la idea formulada en vv. 9,20.22a: «Aun teniendo yo razón, su boca me condenaría; aun siendo inocente, me declararía culpable... destruye igual al inocente y al culpable». Y Job está ya cansado de la actitud de Yahvé: «harto de ignominia, saboreando mi pena» (v. 15c). El vocabulario de la nutrición («estar harto», «saborear») indica que el sufrimiento moral que asfixia a Job no es algo episódico, puntual, sino que forma parte de su vida, como puede hacerlo la necesidad de alimentarse. Leíamos en 3,24: «En vez de pan, me encuentro con sollozos».

El verbo hebreo traducido por «saborear» significa literalmente «ver». Pero, como hemos observado a propósito de 7,7b y 9,25b, dicho verbo hebreo puede tener el significado de «gustar de», sobre todo cuando tiene por objeto directo una cualidad. La contraposición entre 7,7b y 9,25b, por una parte, y nuestro texto, por otra, resulta evidente:

gustar de/saborear la dicha ≠ gustar de/saborear mi pena

En los vv. 16-17, con los que termina esta subsección de la sexta parte, el poeta nos presenta dos nuevas imágenes, cargadas de agresividad y violencia, para definir la naturaleza del dios de Job: el león y el guerrero. Job se siente en manos de Yahvé, como una pieza indefensa entre las garras de un poderoso león, dispuesta a ser descuartizada. El v. 16b resulta a primera vista algo enigmático: «repitiendo tus proezas a mi costa». La frase hebrea suena literalmente así: «Y vuelves a hacer proezas/portentos contra mí» (o «a mi costa»). Por una parte, aplicar a un animal el término «proezas» o «hacer proezas» no parece muy adecuado; y, por otra, el verbo hebreo en cuestión (raíz *pl'*) suele tener como sujeto al dios hebreo, sobre todo en relación con el participio *niplā'ôt* («maravillas», «prodigios», «portentos», «proezas»; véase p.e. también en Job 5,9; 9,10; 37,5.14; 42,3). La mencionada raíz hebrea denota la naturaleza insuperable o difícil de alcanzar que tienen una cualidad o acción. Eso para el hombre, pues, para Yahvé, nada *es extraordinario* o *difícil de hacer*

(cf. Gn 18,14; Jr 32,17.27). Aunque con menos frecuencia, el verbo hebreo en cuestión puede hacer referencia al mundo de la experiencia humana. Así, para David, el amor de Jonatán *era superior* al de las mujeres (2 S 1,26); a Amnón le *parecía imposible* tener acceso a su hermanastra Tamar (2 S 13,2); el sabio de Pr 30,18 ve que en la naturaleza hay cosas que *superan* su capacidad de comprensión; una persona puede sentir que un mandamiento divino *está más allá de* su capacidad de decisión ética (Dt 30,11), o que juzgar *es demasiado difícil* (Dt 17,8).

Si volvemos ahora al texto de 10,16b, nos preguntaremos sin duda cómo es posible hablar de las "proezas" de un animal, teniendo en cuenta, como hemos visto, que se trata de acciones que van más allá de la posibilidad de ejecución o de comprensión por parte del ser humano. Hemos de convenir que en este texto de Job se mezclan, sin solución de continuidad, la imagen del león y la del guerrero (v. 17c), y que las proezas de las que habla el poeta deben ser relacionadas con el guerrero-fiera-Yahvé.

Permítasenos un inciso para describir en sus rasgos más significativos la imagen del león, tal como nos la representa la tradición literaria del AT. El león recibe distintos nombres en la Biblia hebrea, nombres que probablemente corresponden a distintas especies cuya naturaleza desconocemos. Limitémonos, de momento, al nombre que recibe en nuestro texto (*šaḥal*). Su presencia es bastante limitada; si prescindimos de nuestro texto, sólo aparece en seis ocasiones: Os 5,14; 13,7; Sal 91,13; Pr 26,13; Job 4,10; 28,8. Dada la naturaleza de estos textos, podemos sospechar que el uso de este término era exclusivamente poético. Sólo los textos de Oseas citados parecen relevantes para nuestro caso, pues los demás se limitan (en el ámbito natural y en el metafórico) a describir el poderío y la fiereza del león, así como el terror que suscita en el hombre. Los dos textos proféticos, en cambio, usan la imagen del león para connotar la naturaleza irritada y violenta de Yahvé, que desgarra a Efraín por su ingratitud y su entrega a la idolatría. Mucho más frecuente, sin embargo, es el uso de otro término hebreo para referirse al león (*'ărî* o *'aryēh*). También es utilizado como símbolo de fuerza, valor, crueldad, ferocidad y voracidad; y también sirve de término comparativo para describir al dios hebreo. El autor de Lm 3,10 culpa a Yahvé del ataque

enemigo que asoló Jerusalén y todo el territorio de Judá. El dios hebreo se comportó en aquella ocasión como un león enfurecido al acecho, que cerró al pueblo cualquier posible salida. También Ezequías compara a Yahvé con un león que le tritura los huesos (cf. Is 38,13). Pero es más sobresaliente la aplicación de la imagen del león a los malvados que persiguen al justo (cf. Sal 7,3; 10,9; 17,12; etc.). Desde esta perspectiva, cabría convenir que nuestro texto de Job, al usar la imagen del león para describir a Yahvé, lo está tachando indirectamente de malvado. Pero volvamos al texto de Job.

Estamos ante un sacrílego trastrocamiento de la teología israelita. Veamos por qué. El participio hebreo mencionado líneas arriba, y que hemos traducido por «portentos», «maravillas» o «prodigios», suele aplicarse a Yahvé en dos ámbitos distintos, pero complementarios: la creación del cosmos y la creación del pueblo. El dios hebreo manifestó su capacidad de hacer portentos en los albores de la creación (o en la conservación de la misma), como lo ponen de manifiesto Jr 32,17; Sal 96,3-5; 136,4-9; Job 9,10; 37,14ss; etc.; pero lo hizo sobre todo en el rescate-creación del pueblo de Israel: Ex 3,20; 34,10; Jos 3,5; Jc 6,13; Is 29,14; Jr 21,2; Mi 7,15; Sal 78,4; 98,1; 106,7.22; Ne 9,17. También los fieles arrancados de manos de sus perseguidores o liberados de sus males interpretan la acción de Yahvé como "maravilla" o "prodigio" (p.e. Sal 9,2; 71,17). Y aquí está el trastrocamiento teológico del que hablábamos: si el verbo hebreo en cuestión tiene siempre carácter positivo, concretamente salvífico, para el pueblo israelita y sus miembros, ¿cómo es posible que lo use aquí el poeta para describir una acción destructiva del dios hebreo? ¡Yahvé hace portentos masacrando a Job! ¿Y qué proezas divinas son esas? Ya lo ha dicho antes Job: «¡Él, capaz de aplastarme con un torbellino, que multiplica sin motivo mis heridas, que no me deja ni tomar resuello, que me tiene saciado de amargura!» (9,17-18). En definitiva, Job, desde su caso personal, concibe a Yahvé como un anti-creador, un dios que demuestra su incomparable poder, su capacidad de hacer proezas, destruyendo lo que sabiamente había construido. ¡La desgracia y el abandono en los que se ve sumido Job son una auténtica maravilla divina!

Yahvé, del mismo modo que sostiene los portentos de la creación, puede llamarlos al no-ser. Ya lo decía líneas arriba (9,6-7):

Él sacude la tierra de su sitio
y hace vacilar sus columnas.
Él lo ordena y el sol no resplandece,
y cierra con un sello las estrellas.

Y otro tanto puede decirse de la creatura humana. El salmista reconoce admirado:

Porque tú has formado mis riñones,
me has tejido en el vientre de mi madre.
Te doy gracias por tantas maravillas:
prodigio soy, prodigio son tus obras. (Sal 139,13-14)

Pero Job da la vuelta a tal comprensión del ser humano: Yahvé demuestra su capacidad de hacer prodigios destruyéndolo. Ya mencionábamos, a propósito del cap. 3, el espíritu que alienta a lo largo del libro de Job: la perversión estética y teológica. Aquí tenemos una elocuente muestra.

Por otra parte, Yahvé parece no contentarse con lanzar una embestida contra su fiel Job: «renuevas tus ataques contra mí, / contra mí redoblas tu furor» (v. 17a-b). No se trata de una acción puntual, sino de algo habitual. Parece que Yahvé vigila a Job y no le deja respirar: cuando ve que se recupera, lanza un nuevo ataque. "Y así hasta que acabe conmigo", pensará Job. Nuestro héroe no ve salida ante los superpoderes de su dios: el implacable guerrero divino siempre contará con «tropas de refresco» (v. 17c). Está copado.

Termina esta larga intervención de Job con la subsección de los vv. 18-22. Estos cinco versos no son más que el colofón de lo dicho anteriormente (vv. 13-17: la criminal, por incomprensible, actitud divina) y el contrapunto a los vv. 9-12. La estructura del conjunto forma un equilibrio perfecto:

vv. 9-12: creación de Job por parte de Yahvé.
vv. 13-17: finalidad de dicha creación: acabar en las garras destructoras de Yahvé.
vv. 18-22: rechazo de dicha creación: para eso, mejor no haber nacido.

Esta última parte nos trae a la memoria el cap. 3, con sus afirmaciones tan radicales: «[3] Muera el día en que nací... [4] Que ese día se vuelva tinieblas... [6] Que la oscuridad se apodere de él... [11] ¿Por qué no morí antes de nacer?... [20] ¿Por qué dio luz a un desdichado?» No cabe duda de que ambos textos están relacionados, tanto desde su formulación material como desde su contenido.

La frase «¿Por qué me sacaste del vientre?» (v. 18a) equivale a «¿Por qué permitiste que yo saliese del vientre?». Pero no puede descartarse que los antiguos percibieran una intervención divina en la capacidad de un ser totalmente indefenso para vencer las dificultades que supone abandonar el vientre materno. En cualquier caso, lo que Job intenta decirnos es que el responsable total de su ser es Yahvé y que, en consecuencia, también es el responsable único de su dolor. Para eso, mejor haber muerto en el seno, como opina Qohélet: «Más feliz es un aborto, pues entre tinieblas vino y en la oscuridad se va» (Qo 6,3-4).

La similitud con el cap. 3 se advierte en el tono elegíaco que tiñe los versos siguientes: la vida humana es un camino tachonado de sinsabores y amargura. Por eso, mejor habría sido ahorrarse tal camino y ser «conducido del vientre a la tumba» (v. 19b). Además, ¡qué camino más corto! «¡Qué breves son los días de mi vida!» (v. 20a). Tras esta lastimera afirmación, se quiebra el ritmo de las ideas y Job se enfrenta duramente a Yahvé: «Apártate de mí, para que los disfrute un poco» (v. 20b). Hemos de convenir que este deseo de nuestro héroe nos sitúa en los antípodas de la piedad y la religión israelitas. Pedir a Yahvé que se aparte equivale a decir que desaparezca de la vista, que su presencia molesta, que su cercanía está erizada de malas intenciones. Por el contrario, ¡cuánto hablan los salmistas de la añoranza de la presencia de Yahvé, de lo grato y liberador de su presencia!:

> Tengo siempre presente a Yahvé;
> con él a mi derecha no vacilo. (Sal 16,8)
>
> Yahvé, no te alejes; corre en mi ayuda, fuerza mía. (Sal 22,20)
>
> Mi ser se aprieta contra ti, tu diestra me sostiene. (Sal 63,9)
>
> ¡Qué alegría cuando me dijeron:
> «Vamos a la casa de Yahvé»! (Sal 122,1).

A Job le falta sin duda la fe del orante de Sal 23,4:

> Aunque fuese por valle tenebroso,
> ningún mal temería,
> pues tú vienes conmigo;
> tu vara y tu cayado me sosiegan.

Mientras Job pide a Yahvé que se aparte de él, los salmistas reclaman su presencia con la frecuente expresión antónima «No te alejes» (Sal 22,12; 35,22; 38,22; 71,12; etc.). Es probable que Job esté incubando, sin saberlo, un nuevo tipo de espiritualidad. Dice estar harto de Yahvé, pero se trata sin duda del Yahvé del que le hablan con tanta corrección y seguridad dogmáticas sus amigos. Si pide a su dios que se aparte de él, quizá sea para abandonar un espacio agobiante y tener perspectiva teológica. Si fuese así, Job estaría de acuerdo con los versos de García Lorca:

> ¡Qué lejos estoy contigo,
> qué cerca cuando te vas!

La finalidad de la petición de Job consiste en poder disfrutar un poco de la vida. Petición terrible, pues, a tenor de su formulación, el lector presiente que, para nuestro héroe, la condición de posibilidad de gozar de su efímera vida es mantener alejado a su dios. ¡Yahvé le amarga la existencia! Creo que cualquier creyente actual entrado en años, educado en una moral restrictiva y ajena a la libertad y la conciencia personales, sentirá un escalofrío al leer esta página de Job, pues pone descarnadamente de relieve la imagen falsa y atrofiada de Dios que inculcaron a sus oyentes aquellos fatuos e intolerantes guardianes de la moral y del dogma.

Pero volvamos a Job. Los dos últimos versos de su intervención (21-22) recuperan el tono elegíaco que advertíamos líneas arriba. Nuestro buen hombre desea tomar un poco de respiro antes de morir: irse al menos con buen sabor de boca. Fiel en esto a la tradición israelita, sabe muy bien que el Seol es un lugar de tinieblas y de sombras, sumido en el desorden. Aunque el poeta no hace uso de los términos *tōhû* y *bōhû*, qué duda cabe que está pensando en la primera página del Génesis, cuando todo era caos, confusión y oscuridad

(cf. Gn 1,2). Si la actividad de Elohim en los albores de la creación consistió en traer todo al ser, Job sabe que la muerte y el Seol significan el no-ser. El no-ser está plásticamente representado por la oscuridad, la tiniebla y las sombras, aunque el poeta lo describe con la imagen del camino sin posible retorno: «antes de que me marche y ya no vuelva» (v. 21a).

La sabiduría de Eloah exige la confesión de Job (c. 11)

11 [1] **Sofar de Naamán respondió así:**

[2] ¿Pero es que nadie va a responder al charlatán?,
¿va a tener razón por hablar sin control*?
[3] ¿Hará callar a los demás tu verborrea?,
¿te vas a burlar sin que nadie te *humille*?

[4] Has dicho: «*Mis ideas son acendradas,**
soy irreprochable a tus ojos».
[5] ¡Pero ojalá *Eloah* te hablase,
abriese sus labios y respondiese:
[6] te enseñaría secretos de sabiduría,
que desconciertan toda sagacidad!
Bien sabrías entonces
que *Eloah* te pide cuentas de tus faltas*.

[7] ¿Pretendes descubrir la hondura de *Eloah*,
descubrir la perfección de Shaddai?
[8] Es más alta que el cielo, ¿qué harás?;
es más honda que el Seol, ¿qué sabrás?
[9] Su longitud supera a la tierra,
su anchura sobrepasa al mar.

[10] Si comparece y encierra en prisión,
si cita a juicio, ¿quién lo impedirá?
[11] Pues bien conoce a la gente falsa;
cuando ve la maldad, presta atención.
[12] Pero el necio aprenderá a razonar
cuando el asno salvaje nazca hombre.

13 **Si mantienes firme tu corazón**
y extiendes tus manos hacia él,
14 **si rechazas la maldad que hay en tus manos**
***y no acoges* en tu tienda a la injusticia*,**
15 **entonces alzarás la frente limpia*,**
***podrás estar en apuros*, pero no temerás*;**
16 **llegarás a olvidar el infortunio,**
como agua pasada lo recordarás;
17 **brillará tu vida más que el mediodía*,**
tu oscuridad será como la aurora;
18 **vivirás confiado en la esperanza.**
Aun *desconcertado*, dormirás tranquilamente*;
19 **te acostarás y nadie te asustará.**
Muchos buscarán tus favores.
20 **Pero los ojos del malvado se consumen,**
están privados de refugio,
su esperanza es el último suspiro.

V. 2 «hablar sin control», lit. «[ser] hombre de labios».

V. 4 «mis ideas», lit. «mi perspicacia», «mi capacidad de comprensión»; griego: «mi conducta», improbable.

V. 6 «te pide cuentas», corrección; hebr.: «te hace olvidar», imposible desde el punto de vista doctrinal.

V. 14 «en tu tienda», lit. «en tus tiendas».

V. 15 (a) «la frente limpia», lit. «tu cara sin tacha».

(b) «podrás estar en apuros»; otros prefieren una traducción menos genérica: «te podrán acosar».

V. 17 «brillará tu vida más que el mediodía», lit. «(tu) vida se alzará más que el mediodía».

V. 18: «desconcertado», o «decepcionado», «frustrado», «fracasado». Basándose en una raíz isófona, otros traducen: «examinado», «vigilado».

Primera intervención de Sofar de Naamán, que viene a sumarse a las previas de sus compañeros Elifaz y Bildad. Podemos observar, de momento, que Job sigue ocupando una posición de privilegio (sin duda concedida por el poeta), pues sus intervenciones son desmesuradas en relación con las de sus amigos, mucho más breves, como observamos aquí.

Esta intervención, si prescindimos del breve exordio del v. 2, está articulada en dos grandes secciones (vv. 3-12; 13-20), aunque la pri-

mera, si nos atenemos a los cambios temáticos, podría ser desglosada en vv. 4-6; 7-9; 10-12. La introducción (v. 2) está formulada en tercera persona: «¿Pero es que nadie va a responder...?», a diferencia de las de Elifaz y Bildad, donde Job es apostrofado directamente: «¿Aguantarás si alguien te dirige la palabra?» (4,2); «¿Hasta cuándo hablarás de ese modo?» (8,2). No pretendemos decir que este cambio tenga alguna importancia significativa. Pero imaginémonos, por un momento, a Sofar mirando sorprendido a su alrededor y viendo que no hay nadie que le tape la boca al deslenguado Job («¿...sin que nadie te humille?», v. 3b). Nadie. Ni siquiera Eloah, por lo que leemos después: «¡Pero ojalá Eloah te hablase!» (v. 5a).

Es penoso comprobar que Sofar interpreta las intervenciones de Job como mera palabrería sin sustancia: «charlatán» (v. 2a), «hablar sin control» (v. 2b; véase nota textual), «verborrea» (v. 3a); en suma, como una burla (v. 3b). Y va a intentar responder a la burla de Job avergonzándolo públicamente, demostrando la inconsistencia de sus argumentos contra Eloah.

Primera parte (11,3-12). Sofar comienza su intervención citando supuestas palabras del propio Job (aunque nuestro héroe nunca ha utilizado concretamente esa terminología): «Mis ideas son acendradas». Hemos traducido por «mis ideas» un término hebreo que, por derivar de la raíz «coger/captar», bien podría ser traducido por «perspicacia» o «comprensión». Job habría *captado perfectamente* («ideas... acendradas») el quid de su contencioso con la divinidad. El término hebreo por «acendrado» se aplica, en primer lugar, a ciertas sustancias refinadas, como el aceite (Ex 27,20; Lv 24,2) o el incienso (Ex 30,34; Lv 24,7); y figuradamente a la conducta humana (Pr 16,2; 20,11). Job presume, pues, de un conocimiento genuino, puro, sin mezcla. En tal caso, y eso es lo que irrita a Sofar, Eloah quedaría como un chamarilero de feria: el hecho de que Job goce de perspicacia implica indirectamente la necedad e injusticia divinas.

El adjetivo «acendrado» recibe el soporte del sinónimo «irreprochable» (v. 4b). (La sinonimia se advierte mejor en los originales hebreos, que no están sujetos al reajuste semántico y estilístico de una traducción.) El término hebreo traducido por «irreprochable» presenta casi siempre carácter metafórico en la Biblia hebrea, y con-

nota limpieza, pureza y brillo. Los salmistas hablan de los «*limpios* de corazón» (Sal 24,4; 73,1) o de la *pureza* de los mandamientos divinos (Sal 19,9). El protagonista del Cantar dice que su amada es «*refulgente* como el sol» (6,10). Si aplicamos ahora todas estas connotaciones a la conducta de la que presume Job, advertiremos que alardea de algo tan sublime que sólo cabría aplicar a la divinidad.

En resumidas cuentas, Job presenta, en opinión de Sofar, unas credenciales inaceptables en un ser humano: un conocimiento perfecto y una ética sin tacha. Pero, volvemos a recordarlo, Sofar considera todo esto como pura verborrea descontrolada. Una simple intervención de Eloah bastaría para desterrar la fatuidad de Job y convencerle de su ignorancia: «¡Pero ojalá Eloah te hablase...!» (v. 5a). Pero en esto coincide con nuestro héroe, que se siente confundido y desolado por el impenetrable silencio de su dios. ¡Qué más querría Job que Eloah le dirigiese la palabra! Sin embargo, la perspectiva de los dos amigos es claramente contrapuesta: Sofar piensa que la palabra de Eloah acabaría con el titanismo de Job; éste, por el contrario, está convencido de que la presencia y la palabra de su dios acabarían por rehabilitarle.

El primer ataque de Sofar se concentra en el v. 6ab: «Te enseñaría secretos de *sabiduría*, que desconciertan toda *sagacidad*». Sofar se sitúa en el plano del conocimiento, en respuesta a las supuestas palabras de Job: «Mis *ideas* son acendradas» (v. 4a). La diferencia de ambos conocimientos (de Eloah y de Job) radica en el sustantivo «secretos»: el dios hebreo goza, según Sofar, de una parcela de conocimiento inaccesible al ser humano, de un depósito de arcanos sólo transmisibles, al parecer, por revelación. Es decir, el conocimiento humano es necesariamente parcial e imperfecto. La debilidad de la sagacidad del hombre quedaría al descubierto con una simple palabra divina, que desvelase algún secreto de su sabiduría.

Pero Sofar, en el comienzo de su ataque, se sitúa también en el plano ético: «Bien sabrías entonces que Eloah te pide cuentas de tus faltas» (v. 6cd). La correspondencia entre v. 4 y v. 6 es perfecta:

Afirmación: Mis ideas son acendradas (v. 4a)
Respuesta: Te enseñaría secretos de sabiduría,
que desconciertan toda sagacidad (v. 6ab)

Afirmación: Soy irreprochable a tus ojos (v. 4b)
Respuesta: Bien sabrías entonces
que Eloah te pide cuentas de tus faltas (v. 6cd)

El lector no puede evitar la perplejidad ante tales ideas. Sofar da por supuesto que el conocimiento humano es limitado e imperfecto por naturaleza. Entonces, ¿cómo puede Eloah pedir cuentas a Job de unas supuestas faltas cometidas seguramente por ignorancia? ¿Es culpable el hombre por naturaleza? En el caso de una culpabilidad congénita, a quien habría que pedir cuentas es al propio Eloah: ¿por qué ha creado un ser tarado por la imperfección y después le acosa exigiéndole algo de lo que no es capaz por naturaleza?

Sofar continúa con su perorata de teodicea, argumentando desde la grandeza y la perfección divinas (vv. 7-9). Las "dimensiones" de Eloah son inabarcables, en hondura (vv. 7a.8b), altura (v. 8a), longitud (v. 9a) y anchura (v. 9b). La acumulación de tales dimensiones es una señal de su perfección. Los referentes comparativos remiten al lector al acto creador de Gn 1: cielo, tierra y mar. Por pura lógica, el Creador tiene que superar "naturalmente" a los elementos creados por él. Pero el poeta añade un nuevo elemento: el Seol, el tenebroso mundo de los manes. Hay que tener en cuenta que, mientras Eloah domina y ocupa los tres elementos clásicos de la cosmología hebrea, no tiene contacto alguno directo con el Seol. El dios de la vida no puede tener relaciones con el ámbito de la muerte. La mención del Seol tiene aquí como finalidad poner de relieve las dimensiones del misterio divino: si el orco escapa a las posibilidades del conocimiento y de la experiencia de los seres vivos, ¡mucho más la naturaleza y la sabiduría divinas! De ahí la ironía de Sofar: «¿qué harás?...¿qué sabrás?» (v. 8).

El contenido de los vv. 7-9 sirve para sustentar las afirmaciones de la subsección siguiente (vv. 10-12): la grandeza y la sabiduría de Eloah justifican a priori todas y cada una de sus intervenciones en el ámbito humano. Sofar se está refiriendo a Job y a su demanda, aunque aquí no lo mencione personalmente y el discurso esté formulado (aparentemente) en tercera persona. Ya sabemos que el supremo anhelo de Job consiste en sentir de cerca la presencia de su dios, para que le dé explicaciones de su incomprensible conducta. Pues bien, Sofar parece no contemplar la viabilidad de la solicitud de Job, pues

define directamente a Eloah como testigo de cargo, juez y carcelero (v. 10). En consonancia con el contenido de los versos anteriores, su poder es enorme, absoluto: «¿quién se lo impedirá?».

Sofar continúa con su larvado ataque a Job: «Pues bien conoce a la gente falsa» (v. 11a), pero, a pesar de la indirecta, cabría esperar que nuestro héroe se diese por aludido. La traducción «gente falsa» no implica sólo la conducta humana (hipocresía), sino también su fuente, el ser: gente inconsistente, vacía; gente que no vale nada. Sofar insiste en el tema de la sabiduría de Eloah: nada se puede sustraer a su conocimiento. Y reaparece (aquí velada) la imagen del sabueso que acosa a su presa (véase 9,12 y comentario): «cuando ve la maldad, presta atención» (v. 11b). También este último verbo forma parte del campo léxico del conocimiento, y connota perspicacia, análisis y discernimiento. No se trata, pues, de prestar atención sin más, sino de analizar con profundidad y de sopesar la calidad de la conducta humana.

Sofar concluye la primera parte de su intervención insistiendo en la ignorancia humana (¡llama indirectamente necio a Job!). Para ello se sirve de un epigrama (bien tradicional, bien creación del poeta) sobre el temperamento recalcitrante de ciertas personas: «El necio aprenderá a razonar cuando el asno salvaje nazca hombre» (v. 12). El silogismo fluye solo: es así que el asno salvaje nunca nacerá hombre, luego el necio nunca aprenderá a razonar. Hemos traducido por «necio» un término hebreo que connota también vaciedad de mente («hueco», «huero»), lo que en castellano podría ser reproducido con la palabra "cabeza-hueca". El lector podría preguntarse: "Si Sofar incluye a Job en esta categoría de personas, ¿a qué vienen tantos reproches?". Pero hay que considerar que el estilo poético en general, y el género sapiencial en particular (como en el caso del epigrama citado), suelen recurrir a afirmaciones de carácter hiperbólico. Una hipérbole sirve, entre otras cosas, para resaltar de forma colorista una afirmación y resituar así al lector en la cuestión que se está debatiendo.

La **segunda parte** de la intervención de Sofar (11,13-20) alude más de cerca a la situación real de Job y trata de ofrecer una salida airosa a la crisis del protagonista: las oraciones condicionales de los vv. 13-14 (formuladas en presente: «mantienes», «extiendes», «rechazas», «no acoges») sustentan las afirmaciones en futuro de los

vv. 15-19 («alzarás», «no temerás», «llegarás a», «recordarás», «brillará», «vivirás», «dormirás», «te acostarás», «nadie te asustará»). Sofar augura a Job un brillante futuro, con tal de que rechace su impostura ética y teológica presente. La intervención se cierra (v. 20) con una alusión a las consecuencias que puede acarrear una eventual negativa de Job, y sirve de contrapeso a las oraciones condicionales del comienzo (vv. 13-14).

Los vv. 13-14 se hacen eco de ciertas formulaciones sálmicas que formaban parte de las llamadas "liturgias de entrada". Decimos "se hacen eco" porque la forma condicional de nuestro texto no está contemplada en los restos de especímenes del Salterio; por otra parte, no estamos ante una liturgia de entrada. Leemos en Sal 15,1ss:

> ¿Quién vivirá, Yahvé, en tu tienda?,
> ¿quién habitará en tu monte santo?
> El de conducta íntegra que actúa con rectitud,
> que es sincero cuando piensa
> y no calumnia con su lengua;
> que no daña a conocidos ni agravia a su vecino.

Se denominaban "liturgias de entrada" porque incluían los requisitos éticos indispensables para poder entrar en un templo (Jerusalén en el salmo citado) y ser huésped de la divinidad allí venerada.

Los vv. 13-14 contienen cuatro afirmaciones de alto valor éticoreligioso. Si tenemos en cuenta la connotación cognoscitiva del término hebreo traducido en v. 13a por «corazón», habrá que convenir que la fórmula «mantener firme el corazón» podría glosarse: «mantente firme en tus convicciones (religiosas) y no des cabida a la duda». A propósito de este matiz, podemos consultar Sal 57,8; 108,2; 112,7; véase también Sal 10,17; 78,8.37; 2 Cro 12,14; 30,19; Esd 7,10.

La fórmula «extender las manos» (lit. «extender las palmas», v. 13b) representa el gesto más típico de la súplica israelita, usado también en los ámbitos cristiano y musulmán. Connota, por regla general, necesidad, petición y disponibilidad. Podemos consultar Ex 9,29.33; 1 R 8,22.38.54; Jr 4,31; Sal 44,21; Esd 9,5; Si 48,20. Esta fórmula, junto con la ya mencionada «mantener firme el corazón/ mente», constituyen el vademécum de todo israelita religioso o que aspire a una piedad cabal.

Si el v. 13 ofrece dos condiciones positivas, el v. 14 se inclina por las formulaciones negativas: «rechazar» y «no acoger». De nuevo se mencionan las manos (aunque el hebreo recurre aquí a otro término distinto del anterior): «si rechazas la maldad que hay en tus manos», es decir, la maldad que has cometido o estás cometiendo. Naturalmente, Sofar no está acusando en firme a Job, apoyándose en algo que él sepa de primera mano. Es una suposición deducible de su comprensión de la doctrina de la retribución: Job sufre; luego está recibiendo la paga del malhechor. Las fórmulas «rechazar la maldad» y «no acoger la injusticia» constituyen tópicos poéticos aplicables a cualquier israelita infiel a la fe y la piedad genuinas.

Si el término «corazón» de v. 13a hace referencia al yo personal de Job, la mención de la «tienda» en v. 14b (una licencia poética por "casa") amplía la panorámica al ámbito social. Sofar invita a Job no sólo a mantenerse *personalmente* firme en sus convicciones religiosas, sino a evitar que su maldad haga estragos entre los suyos. Hemos traducido con «tu tienda» un plural original en el texto hebreo. En tal caso, Job está siendo concebido por Sofar como jeque de un clan. Sea lo que sea, está claro que Job no debe aceptar como huésped en su(s) casa(s) a la injusticia.

En el v. 15 comienza la serie de futuros que hemos mencionado líneas arriba: son las consecuencias positivas del eventual cumplimiento de las condiciones expuestas en los dos versos anteriores: «Si... entonces...». La primera consecuencia será la de poder mostrar a los demás una «frente limpia» (lit. «tu cara sin tacha»). La imagen implica, como el castellano "llevar bien alta la cara", no tener nada que reprocharse socialmente, no tener nada que ocultar a los demás. Pero es posible que el poeta esté pensando en la señal de Caín (ver Gn 4,15), que, aunque tenía como función protegerle de agresiones mortales, no dejaba de ser una marca que le señalaba como culpable. Si Job se convierte de su desorientada vida, piensa Sofar, no tendrá por qué estar psicológicamente manchado por la culpa.

La traducción «podrás estar en apuros» (v. 15b) reproduce libremente una frase hebrea particularmente difícil. La expresión adverbial «en apuros» corresponde al participio pasivo de un verbo que significa «derramar», «fundir», «fraguar», «soldar». Pero no se trata de escoger un significado, el supuestamente más adecuado, sino de

diseñar a partir de todos ellos la imagen más idónea. Un líquido puede "ser derramado"; un metal puede "ser fundido"; dos objetos pueden "estar soldados" en una sola pieza. Se ve que el significado básico es «derramar» (también la colada de fundición), si bien en ciertos casos se hace referencia implícita al envase donde es derramado el líquido (donde éste "queda apresado") o a la inmovilidad que conlleva una soldadura. Si aplicamos ahora todas estas denotaciones y connotaciones al texto de Job que estamos examinando, podríamos hablar de "verse sin resortes", "carecer de solidez", "encontrarse apresado". Se me ocurre la expresión coloquial castellana "estar fundido", aparte de la ofrecida en la traducción: "estar en apuros" o "verse en aprietos". Sea lo que sea, Sofar viene a decir a Job que el justo no debe temer, aun en el caso de vivir en unas condiciones adversas.

Sofar continúa intentando hacer ver a Job el provecho que puede sacar de un cambio radical de actitud. Es verdad que ahora sufre, pero cuenta con la posibilidad de «olvidar el infortunio» (v. 16a), una vez reconciliado con su dios; recordará todo «como agua pasada» (v. 16b). El cambio experimentado en su vida será significativo: el brillo del mediodía no será nada comparado con el esplendor de su nueva situación vital (v. 17a). El término hebreo traducido por «mediodía» significa literalmente «brillos», un dual intensivo que denota la plenitud resplandeciente del día. Las imágenes de la aurora y la oscuridad (v. 17b), con toda su carga arquetípica, sirven para comparar el "ahora" y el "antes". También nosotros decimos que algo ha cambiado "como de la noche al día". Pero, en el ámbito semita, las connotaciones que acompañan a ambas imágenes son más numerosas y rotundas que entre nosotros. La aurora, entre otras cosas, es concebida como momento de la manifestación salvífica de Yahvé (véase Sal 57,9; 108,3). Su valor simbólico es potenciado por la asociación a su antónimo "oscuridad", símbolo de la decadencia, la soledad, la frustración, la desgracia y la muerte. Pero la aurora es, sobre todo, símbolo de la esperanza, como podemos deducir de su etimología. El hebreo traducido por «aurora» forma parte de una raíz que denota la oscuridad lechosa, la morenez. En el caso de la aurora, pues, estamos hablando de la semioscuridad que precede a la salida del sol, es decir, de un momento de espera gozosa de la luz y de la vida.

Tan es así el valor que acabamos de describir, que el verso siguiente menciona abiertamente la esperanza, juntamente con la confianza (v. 18a). Este último sentimiento es retomado en el hemistiquio siguiente (v. 18b) con el adverbio «tranquilamente», que en hebreo forma parte de la misma raíz que «vivir confiado». Como hemos advertido en las notas textuales, no es segura la traducción «desconcertado» (o «decepcionado», «frustrado»). Otros comentaristas recurren a una raíz isófona y traducen «examinado», «vigilado», en el sentido de sentirse bajo la mirada escrutadora de Yahvé (véase 7,18-19; 10,13-14; 11,11): quien tiene la conciencia limpia puede dormir tranquilo. Sin embargo, y aun dando por buena esta alternativa, pensamos que con tan extraño verbo el poeta se está refiriendo a los fracasos y decepciones que puede proporcionar la vida al ser humano. A pesar de esto, el israelita piadoso que "mantiene firme su corazón y extiende sus manos hacia Eloah" (cf. vv. 13-14) podrá dormir tranquilo en medio de eventuales fracasos y decepciones. Si estamos en lo cierto, Sofar está pensando que, aun en el caso de tratarse de frustraciones culpables, la vuelta humilde a Eloah puede evitar consecuencias nefastas.

La traducción «nadie te asustará» (v. 19a) corresponde a una frase hecha, formada por una negación y un participio activo (lit. «ningún asustador»), que bien podría traducirse de forma adverbial: «sin sobresaltos», «sin alarmas». Pero también es posible que Sofar esté pensando en las palabras de Elifaz (4,13-14.16):

> Cuando las visiones nocturnas provocan ansiedad,
> cuando los hombres se rinden al sopor,
> fui presa de terror y agitación,
> que estremecieron todos mis huesos...
> Se alzó. No reconocí su rostro...
> Silencio... Después oí una voz...

Podemos así pensar que Sofar tiene en mente la presencia de un ser divino (o demoníaco) que tortura con pesadillas nocturnas a las personas que se sienten culpables de una mala acción o que viven intranquilos por su inveterada disposición hacia el mal (véase Job 7,13-14). Nosotros hablaríamos de mala conciencia.

También podemos situarnos en un nivel psicológico "horizontal" y suponer que el hombre torturado por su mala conciencia tiene

pesadillas sobre posibles represalias que otras personas puedan tomar contra él. Esto explicaría mejor el v. 19b: «muchos buscarán tus favores». Es decir, el hombre piadoso, aunque viva desconcertado por eventuales fracasos y frustraciones, no tiene por qué temer nada de sus congéneres; más aún, la gente acudirá a él en busca de favores.

Hay que reconocer, sin embargo, que la traducción «buscarán tus favores», aun siendo correcta (véase Sal 45,13; 119,58; Si 33,20.22), admite una alternativa: «harán que pongas buena cara» o «te halagarán». En cualquier caso, la idea está clara: el israelita piadoso, que ha abandonado el mal camino, no tendrá por qué temer nada de nadie; más aún, sus paisanos lo tratarán de tal modo que le alegrarán la existencia.

En las antípodas se encuentra el malvado recalcitrante (v. 20). Este último verso, con toda su carga negativa, se contrapone al contenido de los vv. 15-19. Una vez llegados al final, la segunda parte de la intervención de Sofar (vv. 13-20) queda lógicamente estructurada desde el punto de vista retórico: «Si... (vv. 13-14)... entonces... (vv. 15-19)... pero...» (v. 20): condición, cumplimiento, rechazo.

El último verso contempla cómo la vida del malvado discurre sin salida, sin un lugar adonde huir, es decir, condenado a vivir encerrado en la soledad de su yo. Aquí, el término «ojos» es metonimia por el cuerpo en cuanto tal. El poeta se siente obligado a usar dicho término para poner de relieve el infructuoso afán del malvado por buscar (con la mirada) un lugar donde refugiarse. (Sobre la expresión «consumirse los ojos», véase Sal 69,4; Job 17,5; Lm 2,11; 4,17.) El malvado, privado de esperanza en esta vida, se va consumiendo en su inútil empeño de huir de sí mismo. Sólo le queda la esperanza de la muerte, del Seol: «el último suspiro» (v. 20c).

¿Estaría ciego Sofar? ¿No era capaz de ver que, en este mundo (tanto entonces como ahora), son los ojos de los desheredados de la fortuna los que se consumen esperando que su agitada vida cambie de rumbo, al tiempo que los malvados que viven de la sangre de los pobres medran sin preocupaciones? ¿Sería capaz Sofar de calificar de "malvados" a los cientos de subsaharianos que llaman angustiados a las puertas de Europa porque, en muchos casos, «su esperanza es el último suspiro»?

Hemos dicho líneas arriba que Sofar, aunque no lo afirme explícitamente, está pensando en el destino de Job: «Si mantienes firme tu corazón...» (¡Porque la verdad es que no lo mantienes!); «si extiendes tus manos hacia él...» (¡Porque lo cierto es que no las extiendes!). También al final, con la alusión a la búsqueda de refugio y la mención del último suspiro, Sofar tiene a Job bajo su punto de mira, aunque no lo diga explícitamente. En efecto, podemos comparar algunas afirmaciones anteriores de Job con los vv. 18b-20:

Sofar: .... dormirás tranquilo,
te acostarás y nadie te asustará.
Job: Carezco de paz y tranquilidad;
no descanso, todo es sobresalto. (3,26)
Job: Al acostarme pienso: «¿Cuándo llegará el día?»,
....
Me harto de pesadillas hasta el alba. (7,4)

Sofar: ... los ojos del malvado................
están privados de refugio;
su esperanza es su último suspiro.
Job: ... los que viven amargados
... suspiran en vano por la muerte.....
Se alegrarían al encontrar la tumba,
... los hombres carentes de futuro
porque Eloah les ha cerrado el paso. (3,20.21.22b-23)

La única vía de escape del malvado es la muerte. Ya le dijo a Job su mujer: «¿Aún persistes en tu integridad? ¡Maldice a Elohim y muérete!» (2,9).

LA SABIDURÍA DE ELOAH SE MANIFIESTA EN LOS ESTRAGOS DE SU PODER (cc. 12-14)

12 [1] **Job respondió así:**

[2] **Desde luego, sois la voz del pueblo*;**
con vosotros morirá la sabiduría.
[3] **Pero sé pensar como vosotros*,**
en nada me superáis*.
¿Quién no sabe todo eso?

4 Se convierte en burla de sus vecinos
quien clama a *Eloah* en busca de respuestas*.
Se ríen de quien es justo e íntegro.
5 ¡Ante el infortunio, desprecio –dice el satisfecho-,
reservado al que se tambalea!*
6 ¡Y viven tan tranquilos en sus tiendas los bandidos,
del todo seguros los que provocan a *El*,
los que meten a *Eloah* en su puño!

7 Pregunta a las bestias, que te instruirán,
a las aves del cielo, que te lo dirán;
8 si no, a los reptiles*, que te informarán,
te lo contarán los peces del mar.
9 ¿Quién no sabe entre todos ellos
que todo esto lo hizo la mano de Yahvé*,
10 que su mano retiene el hálito de los vivientes,
el espíritu de todo ser humano?
11 ¿No distingue el oído las palabras,
el paladar el sabor de la comida?
12 *La ancianidad proporciona* sabiduría*,
una larga vida, perspicacia.

13 Él tiene sabiduría y poder,
perspicacia y prudencia son suyas.
14 Si destruye, nadie reconstruye,
si acorrala, *nadie abre el cerco**.
15 Si retiene las aguas, todo se seca,
si las suelta, destruyen la tierra.
16 Dispone de fuerza y habilidad,
suyos son seducido y seductor.
17 Hace estúpidos a los consejeros del país*,
a los jueces vuelve locos.
18 Desciñe la banda de los reyes
y les pasa una soga por los lomos*.
19 Conduce descalzos a los sacerdotes,
acaba con los poderes establecidos*.
20 Quita la palabra a los confidentes,
a los ancianos arrebata el juicio.

21 A los nobles llena de desprecio,
afloja el cinturón de los fuertes.
22 Desvela la hondura de la tiniebla,
saca a la luz las sombras.
23 Suscita naciones y acaba con ellas,
promueve pueblos y los *derriba*.
24 Deja sin talento* a los *cabecillas* del país*,
los *extravía* por un desierto intransitable;
25 van a tientas, sin luz, entre tinieblas,
tambaleándose, *igual* que borrachos.

13 1 Todo esto lo han visto mis ojos,
mi oído lo oyó y lo entendió.
2 Lo que sabéis, lo sé yo también,
en nada me superáis.
3 A pesar de todo, quiero hablar con Shaddai,
deseo encararme a *El*,
4 pues todo lo blanqueáis con mentiras,
sólo sois médicos en apariencia.
5 ¡Ojalá enmudecierais del todo,
así demostraríais ser sabios!

6 Escuchad ahora mis descargos,
atended a la defensa de mis labios.
7 ¿Vais a usar la mentira en defensa de *El*?,
¿usaréis el fraude en su favor?
8 ¿No seréis acaso parciales*,
si defendéis la causa de *El*?
9 ¿No sería mejor que os sondeara?,
¿lo engañaríais como a un hombre cualquiera?
10 ¡Qué duda cabe que os castigaría
por vuestra taimada parcialidad!
11 ¿No os asusta su majestad,
que descargue sobre vosotros su terror?*
12 Máximas de ceniza son vuestras denuncias,
réplicas de arcilla vuestras réplicas.
13 Guardad silencio, voy a hablar yo.
Me ocurra lo que me ocurra,

[14] agarraré mi carne con *mis* dientes,
pondré mi vida en mis manos;
[15] aunque quiera matarme, lo esperaré*,
pues pienso defenderme a su cara;
[16] con eso me daría por salvado,
pues el impío no comparece ante él.

[17] Escuchad atentos mis palabras,
prestad oído a mi declaración;
[18] ya he dispuesto mi defensa,
yo sé que soy inocente*.
[19] ¿Quién quiere pleitear conmigo?
¡Si ahora callo, moriré!

[20] Hazme dos concesiones
y no abandonaré tu presencia:
[21] que alejarás tu mano de mí
y tu terror no me alcanzará;
[22] que pueda responderte si me acusas,
o mejor, yo hablaré y tú replicarás.
[23] ¿Cuántos son mis errores y culpas?
Hazme ver *mi delito y mi culpa**.
[24] ¿Por qué me ocultas tu rostro
y me tienes por enemigo?
[25] ¿Por qué asustas a una hoja que vuela?,
¿por qué persigues a la paja ya seca?
[26] Anotas a mi cargo rebeldías,
me haces pagar faltas juveniles;
[27] metes en cepos mis pies,
vigilas todos mis pasos,
rastreas todas mis huellas.
[28] *Y él* se consume* como leño carcomido*,
como vestido comido por la polilla.

14 [1] El *ser humano*, nacido de mujer,
hambriento de días y harto de pesares*,
[2] como flor, brota y se marchita,
se esfuma como sombra pasajera.

3 ¿Y fijas en éste tus ojos?,
¿me citas a juicio ante ti?*
4 ¿Quién puede hacer puro lo impuro?
¡Nadie!
5 Si sus días están previstos,
contados por ti sus meses*,
un límite que no franqueará*,
6 aparta tu vista y déjalo en paz,
que disfrute su jornada laboral.

7 Un árbol tiene esperanza:
aun talado, vuelve a retoñar,
sus renuevos brotan sin parar;
8 aunque viejas sus raíces enterradas,
con un tronco que agoniza en el polvo,
9 al contacto con el agua reverdece*
y echa ramas como una planta joven.
10 Pero el hombre muere y queda inerte;
cuando expira el mortal, ¿dónde está?
11 El agua del mar puede evaporarse,
y los ríos, secarse y aridecer*,
12 *pero* el hombre se acuesta y no se alza;
se gastarán los cielos y no despertará,
de su sueño no espabilará.

13 ¡Ojalá en el Seol me escondieras,
me ocultaras mientras pasa tu cólera,
fijaras una fecha para acordarte de mí!
14 ¿Pero puede el hombre muerto revivir?
Todo el tiempo de mi milicia esperaría
ansioso a que llegase mi relevo.
15 Te llamaría y tú responderías,
anhelando la obra de tus manos;
16 no controlarías mis errores,
como ahora cuentas mis pasos;
17 cerrarías en un saco mi delito,
blanquearías con cal mi pecado.

[18] Como monte que *se hunde sin remedio,**
como roca desplazada de su sitio,
[19] como agua que erosiona las piedras,
como aluvión que arrastra el barro*,
así acabas con la esperanza del hombre.
[20] *Le atacas* sin descanso y se va,**
desfiguras *su rostro* y lo *despides*.
[21] Medran sus hijos y no se entera,
son despreciados y no lo advierte.
[22] Sólo siente el dolor de su carne,
tan solo se lamenta por su vida.

V. **12**,2 «sois la voz del pueblo», lit. «sois el pueblo». Otra traducción posible del verso: «Desde luego, sois representantes de un tipo de gente con la que se extinguirá la sabiduría».

V. 3 (a) «sé pensar», lit. «tengo un corazón».

(b) «en nada me superáis», lit. «no decaigo en comparación con vosotros». Pero este hemistiquio, que alarga innecesariamente el verso, parece estar de sobra, tomado quizá de 13,2b.

V. 4 Versículo oscuro. Hebr. dice lit.: «Soy la burla de su vecino, yo que clamo a Eloah y le(s) responde», que carece de sentido. Si aceptamos la primera persona verbal, habría que cambiar entonces los sufijos de los complementos: «Soy la burla de mis vecinos, yo que clamo a Eloah y me responde».

V. 5 «reservado», lit. «puesto», «dispuesto», «establecido», «colocado». Otros entienden este participio hebreo como un sustantivo: «golpe», «empujón», una alternativa improbable.

V. 8 Texto corregido. Hebr. ininteligible: «musítaselo a la tierra».

V. 9 Es extraño el uso de este nombre divino en el libro de Job, dado que sus personajes no son israelitas. Algunos manuscritos hebreos corrigen: *'ĕlôah* («dios»).

V. 12 «Ancianidad», lit. «los viejos» (plural abstracto).

V. 14 «si acorrala», lit. «si cierra sobre alguien».

V. 17 Texto corregido. Hebr.: «hace andar descalzos a los consejeros», quizá contaminación del v. 19. «Del país», según griego.

V. 18 Texto difícil. El original hebreo parece haber sido retocado, suprimiendo cualquier expresión humillante para los reyes. Dice así: «Da vía libre a la instrucción (*mûsar*) de los reyes y ciñe sus lomos con un cinturón», o bien: «Desata las ataduras (*môser*) de los reyes...», etc. «Soga» según Targum y Vulgata.

V. 19 «los poderes establecidos», lit. «los duraderos».

V. 24 (a) «Deja sin talento», lit. «retira el corazón».

(b) «a los cabecillas del país», corrección. Hebr.: «a los cabecillas de la gente del país».

V. **13**,8 «¿No seréis acaso parciales?», lit. «¿No levantaréis su rostro?».

V. 11 «su terror»; genitivo objetivo, es decir, el terror que infunde.

V. 15 «lo esperaré»; corrección. Hebr. dice: «no esperaré», pero se trata de una probable confusión de *lō'* («no») por *lô* («a él»).

V. 18 «soy inocente», o quizá «seré [declarado] inocente».

V. 23 «hazme ver», lit. «hazme saber».

V. 28 (a) Se refiere al hombre de 14,1.

(b) «como leño carcomido», lit. «como corrupción».

V. **14**,1 «hambriento de días», lit. «corto de días».

V. 3 «me citas»; algunas versiones: «lo citas».

V. 5 (a) «contados por ti sus meses», lit. «el número de sus meses [está] contigo».

(b) «un límite», lit. «has establecido sus límites».

V. 9 «al contacto con el agua», lit. «en cuanto huele el agua».

V. 11 Algunos comentaristas traducen: «¿Puede evaporarse el agua del mar?, ¿pueden secarse y aridecer los ríos? Nunca. Pero el hombre...» Improbable. En el original la frase es afirmativa, no interrogativa.

V. 18 «se hunde sin remedio», corregido; hebr.: «se hunde y se marchita».

V. 19 «como aluvión», traducción dudosa.

V. 20 (a) «Le atacas»; otros: «Lo aplastas».

(b) «sin descanso», lit. «para siempre».

Nos hallamos ante la última intervención de Job del primer ciclo de discursos. Se trata de una intervención de dimensiones anómalas (¡tres capítulos!), lo que demuestra el privilegio retórico que conceden al personaje central el poeta (¿poetas?) y/o los redactores del libro.

Nos hallamos ante un abigarrado poemario en el que sobresalen el lenguaje jurídico y las formas típicas del derecho civil hebreo. Contamos además con un himno al poder de Yahvé (12,13-25) formulado en términos sapienciales. El conjunto de esta intervención de Job puede ser estructurado, a grandes rasgos, en un tríptico (12,2 – 13,2; 13,3-28; 14,1-22), que no coincide materialmente con los tres capítulos. Los límites del primer cuadro del tríptico (12,2 – 13,2) están razonablemente bien definidos, tanto desde la vertiente léxica como desde la conceptual, en torno al concepto de sabiduría y sus límites:

Desde luego,...................................
con vosotros morirá la sabiduría.
Pero...
en nada me superáis.
¿Quién no sabe todo eso? (12,2.3)

Lo que sabéis, lo sé yo también,
en nada me superáis. (13,2)

Podemos observar, pues, una clara inclusión literaria entre el comienzo del cap. 12 y los primeros versos del cap. 13.

El segundo cuadro del tríptico (13,3-28), erizado de lenguaje jurídico, está definido por el deseo de Job de ser escuchado: «Quiero hablar con Shaddai» (v. 3a). Para ello necesita que sus amigos callen; ya han hablado demasiado: «Escuchad ahora mis descargos, atended...» (13,6); «Guardad silencio, voy a hablar yo» (13,13); «Escuchad atentos mis palabras, prestad oído...» (13,17). Pero la necesidad de Job de ser escuchado no se limita a sus amigos; exige también la presencia de Yahvé (13,20-28).

La apelación directa a Yahvé, que comienza en 13,20, se extiende a lo largo del tercer cuadro del tríptico (14,1-22). Nos hallamos ante una de las páginas más hermosas del libro. Su tono elegíaco, describiendo la dramática finitud del ser humano, y la honda tristeza que transpira todo él no pueden dejar indiferente a ningún lector.

El **primer cuadro** (12,2 – 13,2) puede desglosarse en las siguientes partes: **12**,2-3; 4-6; 7-12; 13-25; **13**,1-2. Comienza con una interpelación de Job a sus amigos (vv. 2-3), lo que da pie para pensar que su respuesta va a pasar por alto la previa intervención de Sofar. Por otra parte, el tono sarcástico del exordio es indicio de que nuestro héroe rechaza de plano las ideas de sus contertulios, al considerar su teología una sabiduría muerta. Si tenemos en cuenta que el término hebreo traducido por «pueblo» en 12,2 puede significar también «gente», la traducción «sois la voz del pueblo» equivaldría alternativamente a «sois un tipo de gente (con la que morirá la sabiduría)». En cualquier caso, la frase evidencia un violento tono sarcástico en dos direcciones: a) vuestra teología está muerta, pues no proporciona respuesta alguna a la problemática del ser humano; b) os creéis sabios, pero estáis equivocados; vuestra verborrea teológica aprendida vela vuestra capacidad de observar y objetivar la realidad. Expresará claramente esta idea en 13,5: «¡Ojalá enmudecierais del todo, así demostraríais ser sabios!». Job considera que una actitud sapiencial que se precie de tal debe manifestarse en el previo silencio ante lo inexplicable y en un análisis ponderado y objetivo de los hechos, no en un automático etiquetado teológico de dichos hechos. La verdad no está en el principio teológico, sino en la adecuación (y

la adecuabilidad) de éste al hecho concreto juzgado. Los principios teológicos son en sí mismo neutros.

Job considera además que los argumentos manejados por sus amigos, sobre todo los relativos a la sabiduría y el poder divinos, no son la cumbre del pensamiento religioso cultivado. También él, que sabe pensar, conoce esos argumentos: «¿Quién no sabe todo eso?» (v. 3c). Es como si Job dijera a sus amigos: ¡Vuestra sabiduría es de catecismo! Más adelante llegará a afirmar que el contenido de esos argumentos lo conocen ¡hasta los animales! (v. 9), que es de suponer que no saben pensar.

La *segunda sección de este primer cuadro* (vv. 4-6) está erizada de problemas, tanto en el texto como en su contenido (véanse notas textuales). De hecho, un lector atento podría preguntarse: ¿qué aportan estos tres versos al conjunto, desde el punto de vista retórico? Tan es así, que muchos comentaristas los consideran espurios. Y es que, de hecho, a la pregunta «¿Quién no sabe todo eso?» (v. 3c) parece responder el v. 7: «Pregunta a las bestias...», quedando así los vv. 4-6 como un paréntesis.

Para empezar, la traducción del texto hebreo recibido resulta confusa desde el punto de vista del contenido: «Soy la burla de su(s) vecino(s), (yo) que clamo a Eloah y le(s) responde». ¿Quién podría ser esa tercera persona aludida? Algunos traductores y comentaristas aceptan la primera persona de los verbos principales y corrigen los sufijos: «Soy la burla de mi(s) vecino(s), (yo) que clamo a Eloah y me responde». De idéntica manera, retocan el siguiente hemistiquio (v. 4c): «La burla yo, que soy justo e íntegro». Pero hay varias razones para no admitir esta alternativa. En primer lugar, esta traducción del v. 4c resulta forzada, pues el texto hebreo dice literalmente: «Burla del justo e íntegro», sin referencia alguna personal (a un "yo" o a un "él"). En segundo lugar, el tono del v. 5 es excesivamente genérico como para poder ser aplicado directa y personalmente a Job. En consecuencia, opinamos que la traducción debe tener un tono impersonal (conforme a la que ofrecemos: «Se convierte en burla de sus vecinos quien...»). Otra cosa es que la persona de Job sea aludida indirectamente.

Sea cual sea la alternativa más fiable, lo cierto es que los vv. 4-6 están relativamente bien construidos. Se trata de la confrontación ya

conocida entre justo e injusto. Por una parte está la persona justa e íntegra (v. 4c), cuya desafortunada vida se tambalea (v. 5); por otra, los bandidos (v. 6a), que llevan una existencia tranquila y segura (v. 6ab).

No cabe duda que los dos tipos de personajes del v. 4 representan indirectamente a Job (escondido tras el impersonal «Se convierte... quien») y a sus amigos («sus vecinos», v. 4a). (Además, el término hebreo traducido aquí por «vecino» significa también «amigo».) Por otra parte, la presencia del personaje principal está subrayada por la frase «que clama... en busca de respuestas», una actitud que ya ha puesto de relieve Job en pasadas páginas. Su obsesión consiste en encontrarse cara a cara con su dios para que le dé una explicación razonable de su inhumana situación. Pero, según el v. 4, la gente se burla de la persona que, víctima del infortunio, pide cuentas a su dios. ¿Se trata, sin más, de gente desalmada? No, si contemplamos la escena desde el punto de vista de la doctrina de la retribución: quien sufre ya conoce de sobra el porqué... ¿Qué razón de ser tiene recurrir a Eloah en busca de respuestas, cuando la persona golpeada por la desdicha sabe de sobra que su situación ha sido provocada por la rebeldía contra su dios?

El v. 5 constituye cierto tipo de respuesta social al contenido del verso anterior. Hay gente que considera de forma despreciativa a quien sufre (merecidamente, para ellos), actitud ésta que no hace sino poner trabas al sufriente, impidiéndole mantenerse en pie. El desprecio social hacia la víctima del infortunio sólo consigue hundirle más en su situación. ¿Pero quién es el «satisfecho» del que habla el texto? El término hebreo al respecto puede traducirse también por «tranquilo», «despreocupado», «confiado». La palabra en cuestión presenta casi siempre connotaciones negativas en la Biblia hebrea. Is 32,9.11, p.e., alude a la *despreocupación indolente* de las personas incapaces de prever el inminente castigo divino; Za 1,15 habla de la *peligrosa tranquilidad* de las naciones, que se sienten seguras porque Yahvé no actúa; Am 6,1 critica la *confianza equivocada* de quienes creen que su salvación está en Sión. Hasta tal punto se subraya la satisfacción, que en 2 R 19,28 (= Is 37,29) el término en cuestión puede traducirse legítimamente por «orgullo». Pero, si tenemos en cuenta el trasfondo del libro de Job, quizá el paralelo más significativo del texto que estamos comentando sea el de Sal 123,4:

Estamos por demás saturados
del sarcasmo de los *satisfechos*.
¡Los soberbios merecen el desprecio!

El paralelismo es tanto más llamativo cuanto que el término «desprecio» del final del salmo aparece también en nuestro texto de Job. El «satisfecho» de 12,5a debe ser entendido, pues, desde una perspectiva negativa (por parte de Job). Se trata de gente que, con sus reiterados sarcasmos, incrementan sin piedad el sufrimiento de quien cree saber que es una persona íntegra. Estamos, pues, ante una acusación bidireccional, recíproca. Por una parte, los amigos de Job (que pueden presuponerse en el «satisfecho» del v. 5) creen justificado tratarle con desprecio y burlarse de su infortunio; por otra, Job, identificado sin duda con los personajes del salmo citado, concibe negativamente la actitud de sus amigos y la considera como una peligrosa autoindulgencia.

El v. 6 insiste en la descripción de los satisfechos. Job los califica ahora de «bandidos» y se rebela contra el dulce destino de éstos: «Viven tan tranquilos en sus tiendas». Si la tienda es imagen de la morada, Job quiere decir que la vida familiar de tales personajes parece gozar de la bendición divina. Pero rechaza indirectamente la doctrina de la retribución al considerar que se trata de mala gente. El término hebreo traducido como «bandidos» puede significar también «devastadores», «destructores», «depredadores», «salteadores»: las personas que hacen estragos o que aniquilan (véase Is 16,4; Jr 47,4; Ez 32,12; Sal 17,9). Dicho de un lobo, sería «despedazar» (Jr 5,6). La polisemia del término hebreo, que puede denotar tanto el inicio («asaltar») como la realización («depredar») o el resultado («exterminar») de una acción, impide ulteriores precisiones. Pero su aplicación a quienes actúan conforme a la descripción ofrecida (no exclusivamente a los amigos de Job) nos obliga a dotar de un contenido genérico al término «bandidos»: personas que acosan al justo sufriente hasta la extenuación, hasta derribarlo humanamente.

El v. 6bc orienta la acusación en una dirección teológica. Si los versos anteriores contemplaban, desde una perspectiva más bien ética, la relación entre los satisfechos/bandidos y las personas íntegras, ahora asistimos, de rebote, a la implicación teológica de las acciones de los primeros. Esas personas se sienten seguras, quizá sin perca-

tarse de que con su actitud están provocando a El (Eloah). El verbo hebreo por «provocar» significa también «agitar», «intranquilizar», «irritar». No cabe duda que la frase hebrea está bellamente concebida, pues la traducción literal ofrece una antonimia muy lograda: «tranquilos los que intranquilizan a El». Es decir, la seguridad de los «satisfechos», aparte de carecer de fundamento en este caso, implica una clara actitud irreligiosa, reprochable desde la perspectiva divina. No podemos evitar la tentación de dar un salto hasta el final del libro y reproducir la reprimenda que Yahvé dirige a los amigos de Job en la persona de Elifaz: «Estoy enfadado contigo y con tus dos amigos, pues no habéis hablado bien de mí, como mi siervo Job» (42,7).

El v. 6c ahonda en la perspectiva teológica, con una acusación que presupone el más alto grado de irreverencia: esos bandidos satisfechos, con su actitud y sus palabras, «meten a Eloah en su puño». ¡Están ocupando el lugar que corresponde a su dios! Tratan de que sus ideas prevalezcan sobre los criterios y el designio divinos. La imagen del puño habla por sí sola: quienes así actúan intentan sustituir, ocultándolas, la presencia y la voz de la divinidad en provecho de sus solas presencia y voz. Es probable que el poeta esté describiendo la actitud de los amigos de Job, que, con su lección de teología aprendida y su acoso al protagonista, no sólo irritan a Eloah, sino que tratan de suplantarle. No recuerdo quién dijo que muchos errores son fruto de la utilización abusiva de una verdad. Es probable que no se pueda achacar mala conciencia a los amigos de Job, pero qué duda cabe que el frío e implacable uso que hacen de la doctrina de la retribución, sin tener en cuenta la persona y las circunstancias vitales del acusado, conviertan lo que consideran una irrefutable verdad teológica en unos grilletes que maniatan la libertad de la divinidad y, al mismo tiempo, en un peligroso boomerang.

La *tercera sección del primer cuadro* (vv. 7-12) comienza con un imperativo («pregunta») que parece responder a la pregunta retórica de v. 3c: «¿Quién no sabe todo eso?». Por eso, ya hemos hecho la observación líneas arriba de que algunos exegetas consideran que los vv. 4-6, que acabamos de comentar, no son originales.

Lo primero que sorprende en el v. 7 es la recomendación de Job de consultar a las bestias. Y sorprende, sobre todo, si comparamos esa recomendación con las palabras de Bildad en 8,8:

Pregunta, si no, a pasadas generaciones,
medita en la experiencia de sus mayores.

Es muy probable que nos encontremos ante un sutil sarcasmo por parte del poeta, que indirectamente, por boca de Job, está colocando a los amigos de éste en un escalón por debajo de los brutos («¿Quién no sabe, entre todos ellos..?», v. 9a). Es como decir que su teología no es más que una fantasía ajena a la naturaleza de las cosas. Pero es también probable (sin entrar en contradicción con lo anterior) que la recomendación «Pregunta a las bestias...» deba ser entendida como «Observa a las bestias...». Es decir, Job viene a decir que no hay más que abrir los ojos, contemplar y pensar para descubrir lo que sus amigos tratan de decirle con tanto misterio y tanta unción.

De forma no disimulada, el poeta está remitiendo al lector a pura teología creacional, a juzgar por la mención de bestias, aves, reptiles y peces (véase Gn 1). Cielo, mar y tierra, es decir, los lugares donde viven y operan los seres creados pueden dar lecciones a quien sabe mirar y escuchar. ¡Pura sabiduría bíblica!

La doble mención de la *mano* de Yahvé (símbolo de su poder) en vv. 9b.10a remite al lector atento al v. 6c: «los que meten a Eloah en su *puño*». Los términos "puño" y "mano" traducen la misma palabra hebrea (*y?d*). Por otra parte, la mención de la mano, aparte de referirse al poder, como ya hemos dicho (véase Jc 2,15; 1 S 5,6; sobre todo Is 41,20, idéntico a nuestro texto de Job), alude plásticamente al órgano del artesano que plasma su obra (véase Sal 8,7). El Creador es descrito, en múltiples ocasiones, como el alfarero que modela con mimo su obra o la destruye (véase Jr 18,6).

En consecuencia, el Creador sostiene en sus manos el conjunto de los seres creados, patrocinando su existencia: «retiene el hálito de los vivientes, el espíritu de todo ser humano» (v. 10). Es decir, el ser de la creación animada es algo prestado, no connatural. ¿Pero por qué esa distinción entre «hálito» (*nepeš*) y «espíritu» (*rûaḥ*)? El primer término, que fisiológicamente denota la «garganta», significa también, por metonimia, «hálito», «aliento». Todos los seres vivos alientan. Hasta tal punto es así, que el relato de Gn 2,7 atribuye también al hombre la cualidad de ser vivo, lo mismo que el resto de los animales: «Yahvé Dios formó al hombre con polvo de la tierra e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser (*nepeš*) viviente». Sin

embargo, nuestro texto de Job menciona, con relación al ser humano, el término «espíritu» (*rûaḥ*). Esta palabra hebrea significa básicamente «viento», pero, al mismo tiempo, el significado se amplía a «aliento vital». Y curiosamente, nunca se aplica a los animales. Los textos bíblicos hablan del "*rûaḥ* de Yahvé" (Jc 6,34; Is 40,13; 63,14; Ez 11,5; Mi 3,8) o del "*rûaḥ* de Elohim" (1 S 11,6; Is 61,1; Ez 11,24); sin mencionar el nombre de la divinidad: Is 32,15; Ez 37,1; Jl 3,1; Ag 2,5; Sal 51,13; 143,10. Al contrario que los animales, el ser humano sí está dotado de espíritu (véase Za 12,1). Parece, pues, legítima la conclusión de que nuestro texto de Job representa una etapa desarrollada de la antropología bíblica, que concibe al ser humano no sólo desde el punto de vista de su comunidad fisiológica con el resto de seres vivientes (*nepeš*), sino desde una peculiaridad que le hace cercano al Creador, al tiempo que lo contradistingue de los simples brutos (*rûaḥ*).

Es posible que la referencia a la perspicacia de los animales en los vv. 7-8 no sea más que una hipérbole poética para subrayar lo fácil que resulta llegar a discernir el poder del Creador y la dependencia de las creaturas respecto de Él: ¡si hasta las bestias son capaces de ello! Diríamos que, para Job, llegar a esa deducción es algo tan natural como el conocimiento que nos proporcionan los sentidos: «¿No distingue el oído las palabras, el paladar el sabor de la comida?» (v. 11). Esta observación conlleva la idea de que en el ser humano existe un sexto sentido: el sentido religioso, la intuición de lo numinoso, la perspicacia moral que impele al hombre a reconocer en lo que le rodea la presencia de Otro. Pero la importancia de tal aserto radica precisamente en la *naturalidad* de tal conocimiento. Ya lo dijo san Pablo: «Lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad» (Rm 1,20).

Decíamos líneas arriba que la alusión a la capacidad de conocer de las bestias puede no ser más que una hipérbole. Y sería lo más razonable pensar así, a juzgar por el contenido del v. 12: «La ancianidad proporciona sabiduría; una larga vida, perspicacia». La sabiduría y la perspicacia de los ancianos constituían en el antiguo Israel (también hasta hace poco en nuestras latitudes) una de las principales fuentes de sabiduría. En tal caso, Job estaría de acuerdo con una de las ideas programáticas de Bildad (véase 8,8). Pero también es

posible que el tono de Job en este contexto sea más bien irónico, en el sentido de que no está muy seguro de poder aceptar esa prerrogativa de los ancianos. De hecho, en el comienzo de la siguiente sección (v. 13) afirma que la sabiduría es un asunto divino. Si estamos en lo cierto, aquí asomarían, entre los flecos de la ironía, las rotundas afirmaciones de 28,20.23.28:

> ¿De dónde viene la Sabiduría?....
> *Sólo Elohim* ha encontrado su camino...
> El temor de Adonai es sabiduría.

La sabiduría consistiría entonces en un don divino.

El término hebreo traducido aquí por «ancianidad» es en realidad un plural («ancianos») con valor abstracto. Sólo aparece en Job (además de aquí, en 15,10; 29,8; 32,6), y siempre en relación (directa o indirecta) con una especial dotación de prudencia y sabiduría. La importancia de una «larga vida» (lit. «largura de días») es resaltada en Dt 30,20; Sal 21,5; 91,16; 93,5; Lm 5,20; Pr 3,2.16. Pero estos textos, salvo los dos últimos, no están en relación con la sabiduría; e incluso los de Proverbios lo están sólo desde una perspectiva contrapuesta: quien consigue sabiduría alargará sus días. En cualquier caso, si prescindimos de los términos hebreos citados y recurrimos a otros, resalta con fuerza en la tradición bíblica la ecuación "ancianos ~ sabiduría". La única nota disonante en el libro de Job la ofrece un altanero y procaz jovenzuelo que aparecerá más tarde en el libro: Elihú. Dice este personaje en 32,9:

> Los años no dan sabiduría,
> ni la edad capacidad de discernir.

Pero no adelantemos acontecimientos. Le daremos la voz más tarde.

La *cuarta sección del primer cuadro* (12,13-25), a tenor del comienzo, constituye un himno al poder y la sabiduría del dios hebreo. Estamos en la misma tesitura que el cap. 9, donde leíamos: «¿Quién, *sabio y fuerte*, le hizo frente y salió indemne?» (v. 4). Por otra parte, también en el cap. 9 contamos con una sección hímnica de temática análoga (vv. 5-10). El primer verso de nuestro texto menciona tres términos sinonímicos típicos del ámbito sapiencial («sabiduría», «pers-

picacia» y «prudencia»). La atribución de su posesión a Eloah limita de algún modo el contenido del verso anterior, donde se decía que la sabiduría es cosa de la ancianidad (a no ser que su tono fuese irónico, como ya advertimos).

El contenido de esta sección alterna naturaleza (vv. 15.22) con sociedad (vv. 16-21; 23-25), dos ámbitos en los que el ser humano puede percatarse sin esfuerzo de la sabiduría y el poder divinos. El v. 14 tiene un tono genérico, aunque su vocabulario pudiera inducir a alguien a pensar en el ámbito bélico (en tal caso, «acorralar» debería preceder a «destruir»). Dicho tono viene a subrayar el total dominio de Eloah sobre "su" creación. De él depende la existencia del ser humano: el cultivo razonable de la tierra o la anegación desoladora (v. 15). Este último verso nos proporciona un doble valor del elemento "agua", típico de los arquetipos culturales. Por una parte está el agua benéfica, que vivifica la tierra y la dispone para que fructifique a favor de los hombres; por otra, las aguas destructoras (¡reminiscencia del océano primordial!), que Eloah domeña para que no arrasen la creación. Ambos valores están ampliamente representados en la tradición bíblica, y los descubrimos en Sal 65,8.10:

> Tú acallas el estruendo de los mares,
> el estruendo de sus olas...
>
> Te ocupas de la tierra y la riegas,
> la colmas de riquezas...

Sobre el control del agua bienhechora por parte de Yahvé, podemos leer también Za 14,17. El agua, como elemento dañino y perturbador, adquirió un habitual uso imaginativo en el Salterio (véase p.e. Sal 32,6; 69,2-3). En cualquier caso, lo que más suele mencionarse, de forma inespecífica, es el dominio y control divinos sobre las aguas. Podemos consultar Sal 29,3; 77,17; 107,33, y sobre todo 104,7-9:

> Sobre los montes persistían las aguas,
> pero a tu bramido emprendieron la huida.
> Se precipitaron al escuchar tu trueno,
> subiendo a los montes, bajando a los valles,
> hasta el lugar que tú les asignaste;
> les pusiste un límite infranqueable,
> para que no vuelvan a anegar la tierra.

Son tales los valores del agua y el control que la divinidad ejerce sobre ella, que no es raro encontrar algún texto en que el agua describe la fertilidad de un paisaje utópico y paradisíaco, como ocurre en Jl 4,18:

> Aquel día... correrán las aguas
> por todas las torrenteras de Judá,
> y brotará una fuente del Templo de Yahvé
> que regará el Valle de las Acacias.

El v. 16a insiste en los dos atributos divinos que abrían esta sección, denominados aquí «fuerza» y «habilidad». El término hebreo correspondiente a «habilidad» puede traducirse también por «eficacia», «acierto», «éxito». Según la tradición bíblica, los planes de Yahvé están siempre coronados por el éxito (véase Is 28,29); además, Yahvé es quien concede acierto a las empresas de los hombres (véase Pr 2,7) o quien desbarata sus planes (véase Job 5,12). Esto es lo que viene a decir el siguiente hemistiquio: «Suyos son seducido y seductor» (o «embaucado y embaucador», «engañado y engañador»). Quien engaña o embauca a otros no debe sacar la ilusoria conclusión que todo se debe a su ingenio y habilidad, pues Yahvé puede hacerle fracasar en el momento menos esperado. Y, a la inversa, tampoco el engañado debe pensar que carece de acierto en sus decisiones, pues en manos de Yahvé está el sacarle de una situación agobiante y conceder éxito a sus empresas. Leemos en Isaías:

> Sigo haciendo maravillas con ese pueblo,
> haciendo portentosas maravillas:
> haré fracasar la sabiduría de sus sabios
> y eclipsaré el entendimiento de sus entendidos. (Is 29,14)

> Yo hago que fallen las señales de los magos
> y que deliren los adivinos;
> hago retroceder a los sabios
> y convierto su ciencia en necedad. (Is 44,25)

Mientras que en el v. 16 advertimos un matiz genérico e inespecífico, una simple declaración de intenciones, los versos siguientes especifican la tipología de personajes a la que conviene el contenido del v. 16: consejeros y jueces (v. 17), reyes (v. 18), sacerdotes y demás

poderes establecidos (v. 19), confidentes y ancianos (v. 20), nobles y poderosos (v. 21). Observamos sin dificultad que se trata de las capas más notables de la sociedad israelita, del ámbito de la toma de decisiones sociopolíticas, de los círculos de poder de los que dependía el bienestar de los colectivos populares. Es probable que nos encontremos ante una velada crítica de las instituciones judaítas e israelitas en general, que, según la tradición deuteronomista, fueron las responsables de la decadencia política de Israel y de su definitiva desaparición del concierto de las naciones, a causa de sus infidelidades a la alianza y del extravío al que condujeron al pueblo. Leemos en Is 3,1-3:

> El Señor Yahvé Sebaot va a retirar
> de Jerusalén y de Judá
> todo sustento y apoyo:
> valientes y guerreros, jueces y profetas,
> augures y ancianos, jefes de escuadra y favoritos,
> consejeros, sabios hechiceros y hábiles encantadores.

La idea es remachada en otros textos proféticos: «...por todas las maldades de israelitas y judaítas, que, para provocarme, cometieron junto con sus reyes, sus jefes, sus sacerdotes y sus profetas» (Jr 32,32; véase también 2,26).

Los primeros colectivos mencionados son consejeros y jueces (v. 17). Su misión consistía, respectivamente, en la orientación de las actividades sociopolíticas y en la administración de justicia, tareas delicadas que exigían perspicacia y prudencia extremas. Pero el Sabio por excelencia está por encima de dichas virtudes, ya que de Él depende tanto dotar de ellas a consejeros y jueces como retirárselas, en caso de que no cumplan honestamente con sus respectivos cometidos. El v. 17a hebreo, que hemos retocado según el griego (véanse notas textuales), dice: «Conduce descalzos a los consejeros». La mención de la locura de los jueces (v. 17b) está cargada de ironía. El verbo «volver loco» responde a la raíz hebrea *hll* III pero una raíz homófona (*hll* I) significa «iluminar», «hacer brillar». La carga irónica a oídos hebreos radica en la ambivalencia: Yahvé *no ilumina* a los jueces, sino que los vuelve locos.

El v. 18 contempla la reducción a la nada del poder real, mediante la privación de una de las insignias reales (la banda) y su sustitución por un elemento propio de las personas en duelo o de los deportados

(la soga). Ya hemos advertido en las notas textuales que este verso encierra numerosas dificultades, porque a todas luces ha sido manipulado por los escribas para suprimir ideas o expresiones que pudieran suponer un descrédito para el honor de los reyes. El original hebreo viene a decir todo lo contrario de lo supuesto por las versiones: «Da vía libre a la instrucción de los reyes y ciñe sus lomos con un cinturón», es decir, se pone de relieve su capacidad educativa y se les describe ceñidos con la faja de la autoridad. Pero tales retoques (basados parcialmente, sin duda, en Is 45,1) sitúan a este verso en flagrante contradicción con los versos precedentes y siguientes, en los que se pretende poner de manifiesto todo lo contrario: Yahvé posee sabiduría y poder suficientes como para desposeer de sabiduría y poder a los representantes públicos de Israel, incluida la realeza. Por otra parte, la Vulgata y el Targum hablan de «soga», en lugar de «cinturón».

El v. 19 prosigue con la serie de personajes influyentes susceptibles de ser desposeídos de su dignidad y humillados por el poder divino. Les toca el turno ahora a dos grupos: sacerdotes y poderes establecidos. Esta última expresión podría traducirse también por «nobles». En realidad, el término hebreo por «poderes establecidos» denota "estabilidad" o "durabilidad", es decir, alude a un colectivo que se caracteriza por su permanencia en el tiempo, ajena a eventuales cambios de poder. Hemos hablado de "dos" colectivos, pero también es posible que se trate solamente de uno, y que "poderes establecidos" haga referencia a los propios sacerdotes aarónidas (los "permanentes"), dada su estabilidad como colectivo en el periodo postexílico. En cualquier caso, los pies descalzos describen la pérdida de toda dignidad por parte del sacerdocio, su sometimiento (forzado) a la humillación pública. El adjetivo «descalzo» sólo aparece en este capítulo de Job y en Mi 1,8, que dice:

> Por eso lloraré y me lamentaré;
> andaré descalzo y desnudo;
> lanzaré aullidos como los chacales
> y lamentos como los avestruces,
> porque su herida es incurable,
> se ha extendido hasta Judá
> y ha llegado hasta las puertas de mi pueblo,
> hasta Jerusalén.

Como podemos observar, el contexto es lamentatorio: andar descalzo y/o desnudo era signo del vaciamiento interior causado por una situación límite. Podemos traer a colación Lm 1,4, donde leemos:

> Las calzadas de Sión están de luto...
> Todas sus puertas desoladas,
> sus sacerdotes gimiendo...

Otros textos de Lamentaciones apuntan en la misma dirección: 1,19 (sacerdotes y ancianos); 2,6 (reyes y sacerdotes); 4,16 (sacerdotes y ancianos). Aparecen en estas citas tres de los colectivos mencionados en nuestro texto de Job: reyes (v. 18), sacerdotes (v. 19) y ancianos (v. 20). No resulta descabellada la idea de que Job 12,16-21 (el ámbito social donde se dejan sentir los efectos del poder divino) puede reflejar indirectamente el estado de ánimo de ciertos estratos de la sociedad israelita, desencantados ante el gradual deterioro social y político al que los condujeron los continuos errores y desvíos de sus dirigentes, que acabaron hundiendo el estado judaíta.

El v. 20 arremete contra la gente de quien se podía esperar una palabra orientadora, un consejo atinado, dada la experiencia que les proporciona su larga vida: los ancianos. Es muy probable que el término hebreo por «confidentes» no designe a otro grupo distinto de los ancianos, sino que se refiera al mismo colectivo, mencionado en paralelismo desde la fisiología (ancianos) y desde sus acreditadas funciones (confidentes). En cualquier caso, sus posibilidades en ese ámbito resultan vanas ante la sabiduría de Yahvé, capaz de quitarles la palabra y arrebatarles el juicio, si se lo propusiese. Estamos ante un dato sapiencial ya mencionado: la sabiduría puede ser fruto de una conquista personal de quien se somete a la disciplina (según numerosas sentencias del libro de los Proverbios), pero en definitiva es un don prestado, como atestigua el mismo libro:

> Hijo mío, si aceptas mis palabras...
> si prestas atención a la sabiduría...
> si la rastreas como un tesoro...
> entonces comprenderás el temor de Yahvé...
> Porque es Yahvé quien concede la sabiduría,
> y de su boca brotan el saber y la prudencia. (Pr 2,1.2.4.6)

La sabiduría es un don cuya permanencia en el ser humano depende de su actitud religiosa más que de su educación. Sentimos que nos hallamos ante un estadio bastante evolucionado de la tradición sapiencial bíblica.

Y llegamos así al último colectivo mencionado en esta sección: los nobles (v. 21). Como ocurre en los versos anteriores (sacerdotes = poderes establecidos; confidentes = ancianos), es probable que el término «fuertes» nombrado aquí (v. 21b) sea otra forma de referirse a los nobles por parte del poeta. De todos modos, es difícil saberlo, pues la palabra hebrea traducida por «fuertes» es única en la Biblia hebrea. Sólo el paralelismo con «nobles» y la mención del cinturón (ceñidor para lanzarse a la lucha) permiten esta traducción hipotética. Se trata de una muestra más del poder que es capaz de desplegar Yahvé, ante el cual nada significan los alardes humanos de fuerza y posición social.

Abandonamos el campo social (vv. 16-21) para explorar de nuevo el ámbito de la naturaleza (v. 22). Si en la anterior consideración del mundo natural (v. 15) el poder de Yahvé se centraba en su dominio sobre las aguas, aquí hace hincapié el poeta en el control de la luz y la tiniebla. Hablamos líneas arriba de la importancia que tienen en este himno los elementos creacionales. Yahvé demostró su poder en la transformación de las aguas primordiales (Gn 1,1s), pero también en la separación de la luz y la tiniebla (Gn 1,3-5). Quien es capaz de esta última acción (¡Elohim como héroe primordial!) tiene poder para seguir ejerciendo el control sobre la luz y la tiniebla, pues conoce la naturaleza de ambos elementos; el Creador «desvela la hondura de la tiniebla, saca a la luz las sombras» (v. 22). A pesar de la contraposición luz-tinieblas, estamos ante un paralelismo de contenido sinonímico, expresado por los verbos «desvelar» y «sacar a la luz». El primer hemistiquio nos dice que Yahvé es capaz de poner al descubierto lo más recóndito de las tinieblas, es decir, ese seno oscuro y amenazante donde anida el mal. El segundo hemistiquio contempla la escena desde el ángulo contrario: las sombras se perciben desde la luz. En cualquier caso, el poder de Yahvé es inigualable.

Pero esa demostración de poder es, al mismo tiempo, un signo de sabiduría. ¿Quién, sino Él, conoce lo más recóndito del ser de las cosas? En Él se manifiestan como realidades indisociables la sabiduría y el poder. En otra sección hímnica del libro leemos respecto a esos atributos divinos:

Se estremecen las Sombras bajo tierra...
El Seol está desnudo ante Él,
la Perdición está al descubierto...
Trazó un cerco sobre la faz de las aguas,
en los confines de la luz y las tinieblas. (26,5.6.10)

El mundo de las Sombras, personificado, se retira temblando ante Yahvé, como una fiera acosada. Aquí, como en otras partes de la Biblia hebrea, la desnudez es símbolo de la impotencia. Nada se puede ocultar a Yahvé, pues Él asignó su puesto a la luz y a las tinieblas. El propio libro de Job nos proporciona ejemplos sobre la relación entre estos meteoros y la sabiduría divina. Leemos en 38,19:

¿Por dónde habita la luz?,
¿dónde viven las tinieblas?

Estas preguntas, formuladas por Yahvé a nuestro héroe, pretenden templar el ardoroso titanismo de Job. Ya le había apostrofado irónicamente Yahvé: «¡Dilo, si tanto sabes y entiendes!» (38,4b).

Pero demos un paso más y exploremos la profundidad por la que se expanden las connotaciones implicadas en las imágenes de la luz y las tinieblas. No hace falta salir del libro de Job para conseguirlo: la luz connota dicha, éxito y vida; las tinieblas, por el contrario, simbolizan la desgracia, el fracaso y la muerte. Bastará con citar unos pocos ejemplos:

La luz del malvado se apaga,
el fuego en su hogar ya no brilla.
En su tienda se extingue la luz,
el candil que lo alumbra se apaga. (18,5-6)

Si vuelves a Shaddai con humildad...
tendrás éxito en tus empresas,
brillará en tus sendas la luz. (22,23.28)

Esperaba la dicha, me vino el fracaso;
aguardaba la luz, llegó la oscuridad. (30,26)

Los hay rebeldes a la luz,
desconocen sus caminos [de Shaddai]. (24,13)

Como podemos observar, los valores simbólicos de luz y tinieblas se extienden también al campo de la ética y de la religión: vida orientada y amistad con Yahvé se oponen a vida desorientada y enemistad con Yahvé.

Si releemos ahora el v. 22, veremos que la sabiduría y el poder de Yahvé (relacionados con la creación de la luz y el control sobre la tiniebla) se amplían también, desde la rica gama de imágenes que proporcionan ambos meteoros, a las luces y sombras de la existencia humana. Por tanto, puede decirse que no hay nada en el ser humano, por muy recóndito que esté, por muy impenetrable que sea, que Yahvé no pueda sacar a la luz. Estamos ante uno de los pilares sobre los que se sustenta la doctrina de la retribución: nada puede sustraerse a la mirada de Yahvé, ni el mal (para ser castigado) ni el bien (para ser premiado), aunque los seres humanos seamos incapaces de discernir tanto el uno como el otro.

Tras este paréntesis del v. 22, el poeta retoma las manifestaciones sociales de la sabiduría y el poder divinos (vv. 23-25). En los vv. 16-21 nos hablaba de prototipos humanos (jueces, reyes, etc.); ahora considera globalmente a países y gobernantes. La expresión «Deja sin talento» (v. 24a) traduce el original hebreo «Retira el corazón». Como bien sabe un habitual lector de la Biblia, el término hebreo por «corazón» no sólo hace referencia a la víscera de hombres y animales, sino que denota, al mismo tiempo, la capacidad cognoscitiva del ser humano y su facultad de tomar decisiones estudiadas y ponderadas. En la cultura hebrea, una "ausencia de corazón" equivalía a una conducta irreflexiva. Lo que nuestro texto quiere decir es que el poder de Yahvé está por encima de la capacidad de tomar decisiones inteligentes y resolutivas por parte de los poderes públicos. Ya lo dice el libro de los Proverbios:

> No hay sabiduría ni prudencia,
> ni consejo frente a Yahvé.
> El caballo está entrenado para la batalla,
> pero Yahvé proporciona la victoria. (21,30-31)

El hemistiquio siguiente (v. 24b) apuntala la idea desde el ámbito de la imagen. El «desierto intransitable» (lit. «sin caminos») implica desorientación total (véase 6,18). El extravío físico no es sino la mani-

festación material del extravío mental, de la des-orientación, del desatino que Yahvé inocula en los dirigentes de un país. El término «desierto» es tanto más impactante cuanto que traduce un término hebreo de difícil precisión significativa (*tōhû*), que forma parte de la bina *tōhû wābōhû*, usada en Gn 1,2 para describir el caos primordial: «Lo primero de todo hizo Elohim el cielo y la tierra. La tierra era, a la sazón, *tōhû wābōhû*. La tiniebla cubría la superficie del Abismo...».

La imagen continúa en el verso siguiente (v. 25), y el poeta reitera su referencia a Gn 1,2 con la mención de la tiniebla y la alusión a la ausencia de luz (en el relato de la creación, la luz no es creada hasta el v. 3). El v. 25 termina con una nota humorística: los gobernantes desposeídos por Yahvé de sus cualidades de consejo y ponderación son comparados a borrachos, a personas con el caos hirviendo en su mente y farfullando incoherencia con sus labios.

En la *quinta sección* (13,1-2), que sirve de broche de cierre al primer cuadro, abandona Job el estilo del soliloquio (vv. 4-25) para dirigirse otra vez a sus amigos. El plural del principio («sois la voz del pueblo», 12,2a) resuena nuevamente: «Lo que sabéis...» (13,2a). Las correspondencias léxicas y significativas entre ambas secciones extremas son patentes. Aparte de la repetición «en nada me superáis» (12,3b; 13,2b), se advierte claramente otro paralelismo:

> ¿Quién no sabe todo eso? (12,3c)
> Lo que sabéis, lo sé yo también. (13,2a)

Para empezar el comentario de esta última sección, sirva poner de relieve el llamativo contraste entre la parte final de la sección anterior y el comienzo de ésta:

> Van a tientas, *sin luz*, entre tinieblas... (12,25a)
> Todo esto *lo han visto* mis ojos (13,1a)

Yahvé no ha privado a Job de la capacidad de "ver" lo que le rodea y evaluarlo teológicamente. Pero a la facultad de la visión se añade el sentido del oído, desde luego bien desarrollado: «mi oído lo oyó y *lo entendió*» (13,1b). Job viene a decir a sus amigos que las pretenciosas lecciones de sabiduría que le dedican están de sobra, que se pueden ahorrar su rancio discurso teológico. No tienen ningún derecho a posicionarse magisterialmente por encima de él, pues nada pueden

enseñarle que no sepa ya. ¡Conviene partir de esta base! ¿A quién puede entonces recurrir Job para que responda a sus requerimientos? Dada la atribución a Shaddai, en las secciones precedentes, de un poder y una sabiduría sobrehumanas, el lector sospechará que Job quiere pedir cuentas a su dios. Y no se equivoca.

El poeta da paso ahora al **segundo cuadro** del tríptico (13,3-28). En vista de la irrelevancia y la inutilidad de las palabras de sus amigos, que no pueden adoctrinarle sobre nada que ya no sepa, Job siente la necesidad imperiosa de vérselas cara a cara con Shaddai (13,3). Sólo de Él puede esperar lo que sus amigos son incapaces de darle. Job necesita una respuesta urgente que aclare su situación personal, pues sus contertulios sólo son teólogos-loros (¡una especie que no se ha extinguido!) que se limitan a repetir una lección aprendida; son incapaces de ir más allá, hurtándose al ejercicio de la reflexión.

Pero hay más: «Todo lo blanqueáis con mentiras» (v. 4a). Llama la atención este escandaloso calificativo, que Job aplica sin duda a la doctrina de la retribución. Y no se trata de un alarde teológico pasajero, pues más abajo volvemos a leer los términos «mentira» (v. 7a) y «engañar» (v. 9b). La expresión «blanquear con mentiras» podemos encontrarla en Sal 119,69 y Si 51,5 (en este último texto dicho de los labios). El propio Job hablará en 14,17 de «blanquear mi pecado». El alcance de esta imagen es más que evidente: dar una apariencia vistosa (¡blanca!) a algo que no la tiene. A este respecto, no podemos dejar de recordar las palabras de Jesús:

> ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, pues sois semejantes a sepulcros blanqueados, que por fuera parecen hermosos, pero por dentro están llenos de huesos de muertos y de toda inmundicia! Así sois vosotros, que por fuera aparecéis justos ante los hombres, pero por dentro estáis llenos de hipocresía y de malicia. (Mt 23,27-28)

Job, que necesita ser sanado más espiritual que físicamente, descarta que sus amigos puedan darle garantías al respecto, pues sólo son «médicos en apariencia» (v. 4b). El término hebreo por «apariencia», que también podría traducirse por «nulidad», «vaciedad», «quimera» o «ficción», presenta un alto grado de sinonimia con el precedente «mentiras» (de hecho, ambos suelen aplicarse a los dio-

ses falsos). Job viene a decir que la teología patrocinada por sus amigos no es más que puro jalbegue, que sirve más para ocultar aporías doctrinales que para aclarar las legítimas preguntas que se formulan los humanos.

Son razones más que suficientes para que Job quiera prescindir de sus contertulios, pues en definitiva su teología no hace más que poner una cortina de humo que impide ver el auténtico rostro de la divinidad. Su teología es más deformante que afirmante. ¡Éste ha sido por desgracia el derrotero por el que históricamente han transitado la mayor parte de los sistemas teológicos! El ser humano que busca con ansia a Dios se ve obligado a prescindir de intermediarios doctrinarios.

De ahí la forma tan drástica con la que Job apostrofa a sus amigos: «¡Ojalá enmudecierais del todo, así demostraríais ser sabios!» (v. 5). A la luz de este exabrupto percibimos mejor el alcance irónico de 12,2: «Desde luego, sois la voz del pueblo; con vosotros morirá la sabiduría».

Tras esta declaración de intenciones (apelar directamente a Shaddai, vv. 3-5), el resto de este segundo cuadro del tríptico puede ser dividido en dos secciones (vv. 6-19 y vv. 20-28). En la primera, Job pide silencio a sus amigos y les informa de sus propósitos. A pesar de su coherencia interna, esta sección puede desglosarse en tres poemas, delimitados por el uso de sendos imperativos: «Escuchad» (v. 6a), «Guardad silencio» (v. 13a), «Escuchad» (v. 17a). En la segunda sección (vv. 20-28), Job se dirige por fin a Shaddai.

La primera de las dos secciones mencionadas se distingue por la persistente petición de escucha por parte de Job. ¡Sus amigos ya han dicho lo que creían que debían decir! El final del exordio de este segundo cuadro («Ojalá enmudecierais», v. 5a) enlaza sin fisuras con el inicio del segundo: «Escuchad» (v. 6a).

La llamada de atención del v. 6 reproduce un paralelismo sinonímico (escuchad = atended; descargos = defensa) con expansión: «de mis labios». La mención del órgano «labios» ofrece una hermosa plasticidad al conjunto, mucho más eficaz literariamente que un simple (hipotético) "atended a mi defensa". La invitación a escuchar responde, sin duda, al temor de Job de que sus amigos salgan en defensa de la divinidad. Deben limitarse a escuchar, sin ejercer la función

de testigos de cargo. Además, en caso de que intervinieran, se verían obligados a mentir para defender al dios El (v. 7).

La mención de la mentira remite anafóricamente al v. 4a: «todo lo blanqueáis con mentiras». Hemos de reconocer que el término hebreo por «mentira» es distinto en ambos textos (vv. 4a y 7a), pero la intención y el resultado es el mismo. Por lo que respecta al segundo término hebreo, su espectro significativo tiñe de malicia la acción de mentir, pues puede traducirse también por «maldad», «injusticia» y «crimen». Se trata de una mentira con resultados letales, que se pronuncia a sabiendas de que va a hacer daño. Job advierte a sus amigos del peligro de cometer una prevaricación criminal por su empeño en patrocinar una teodicea académica, sin fundamento en la realidad.

El v. 8 abunda en la misma idea. La expresión «ser parcial con X» (o «manifestar favoritismo hacia X») traduce el frecuente giro hebreo «levantar el rostro de X». Para descubrir el alcance connotativo de la expresión (e indirectamente la malicia de la parcialidad de los amigos de Job) conviene que consideremos algunos paralelos bíblicos:

> Yahvé, vuestro Dios, es el Dios de los dioses y el Señor de los señores, el Dios grande, fuerte y terrible, que *no es parcial* ni admite soborno. (Dt 10,17)
>
> ¿Hasta cuándo juzgaréis injustamente
> y *seréis parciales* con los malvados? (Sal 82,2)
>
> [Shaddai] *no tiene preferencia* por los príncipes,
> ni favorece al grande contra el débil. (Job 34,19)

La parcialidad en el juicio es equiparada a la *adulación* en Job 32,21. Esta sospecha que alberga Job sobre las intenciones poco limpias de sus contertulios es bidireccional; puede desdoblarse hacia atrás (v. 7) y hacia adelante (v. 9). En efecto, por una parte, el v. 8 se hace eco ("parcialidad") de la "mentira" y el "fraude" del verso precedente; por otra parte, sin embargo, podemos apreciar que Job nutre la sospecha de que sus amigos, recurriendo a la adulación a Shaddai y empeñándose en su defensa, intentan ocultar su propia malicia y su descarrío. De ahí la doble pregunta de nuestro personaje: «¿No sería mejor que os sondeara?, ¿lo engañaríais como a un hombre cualquiera?» (v. 9).

Son varias las conclusiones hipotéticas, pero operativas, que pueden deducirse del v. 9. Para empezar, los amigos de Job (en opinión de éste) parecen carecer de una sólida convicción relativa al valor objetivo de la doctrina de la retribución, que con tanto ardor y ahínco defienden, y temen una reacción negativa de la divinidad (como de hecho ocurre al final del libro; véase 42,7b). Puede incluso que los amigos de Job, que en teoría creen en la justicia divina, presientan que Shaddai puede llamarlos al orden por su dureza de juicio y su falta de compasión para con Job. Por otra parte, y esto es lo decisivo, quizá no se sienten éticamente tan limpios como quieren hacer ver a Job. A él lo atacan sin piedad, acusándolo con escarnios de mala conciencia, de ocultar con malicia una rebeldía de espíritu que sólo merece la condena. ¿Y ellos? ¡Si Shaddai los sondeara, no podrían ocultarle su alma negra! Éstos serían los motivos que les impelen a ser parciales, a defender la causa de la divinidad, en opinión de nuestro héroe. Él está seguro que los «castigaría por su taimada parcialidad» (v. 10), es decir, por su parcialidad *interesada*, de intenciones no del todo limpias. ¡Los intentos de manipular a la divinidad llenan las páginas de las historias de las religiones y los días de las vidas de muchos santos!

Es verdad que Job desea ardientemente encontrarse con su dios, pero no es menos cierto, como ya hemos visto con anterioridad (véase 9,14-20), que tiembla de miedo ante la sola idea de que tal encuentro se lleve a cabo. Al menos esto habla a favor de su espíritu religioso (a la antigua usanza). Sus amigos, en cambio, alardean de tal modo de su pretendida justicia, que parecen no dejar espacio al libre escrutinio divino sobre sus vidas. Por eso les increpa: «¿No os asusta su majestad, que descargue sobre vosotros su terror?» (v. 11). Un lector habitual de hebreo bíblico se sorprenderá de la belleza y el equilibrio de este verso, y no sólo por la rima en consonante (algo inhabitual), sino por la imagen que recrean en hebreo los términos «majestad» y «descargar». En efecto, el primero deriva de una raíz que significa «levantar»; el segundo es propiamente «caer». Se trata, pues, de dos términos antónimos que recrean en la imaginación del lector un movimiento de arriba abajo: la divinidad (que está en lo alto) se deja caer violentamente sobre el hombre culpable (que está abajo). Esta combinación de "majestad" y "terror" la apreciamos asimismo en Job 25,2 (con la misma raíz hebrea).

La actitud de los amigos de Job, al menos tal como éste la sospecha y la describe, puede recordarnos la actitud de aquel personaje de Lc 18,11: «El fariseo, de pie, oraba en su interior de esta manera: "¡Oh, Dios! Te doy gracias porque no soy como los demás hombres, rapaces, injustos y adúlteros, ni tampoco como este publicano"».

Antes de seguir adelante, convendría hacer un pequeño paréntesis para captar a fondo las connotaciones que acompañan al término «terror» del v. 11b. Para empezar, es necesario decir que el posesivo de «*su* terror» tiene valor de genitivo objetivo, es decir, se trata del terror que infunde Eloah. El uso del verbo «caer» junto con «terror» aparece también en Ex 15,16; 1 S 11,7; Is 24,18; Jr 48,44; Sal 105,38; Est 8,17; etc. El término «terror» está relacionado casi siempre en la Biblia hebrea con la divinidad. Puede tratarse del terror de Yahvé (1 S 11,7; Is 2,10; 1 Cro 14,17; 2 Cro 17,10), del terror de Elohim (Sal 36,2; 2 Cro 20,29) o del terror de Eloah (Job 21,9). En ocasiones no se menciona el nombre de la divinidad, aunque el terror se refiere claramente a ella (Dt 11,25; Jr 49,5; Sal 14,5; 119,102; Lm 3,47). Hasta tal punto se vincula el terror a la divinidad, que Gn 31,42.53 nos habla del «terror de Isaac», en referencia al dios personal del patriarca. El terror puede ser infundido también por el enemigo (Jr 30,5; Sal 64,2) o acompañar a una inesperada situación de amargura (Job 3,25; 22,10; Pr 1,27). Ésta puede agravarse cuando el terror es nocturno (Sal 91,5; Ct 3,8) o repentino (Job 22,10; Pr 3,25). En ocasiones aparece como antónimo el término *šālôm* (bienestar personal, familiar y social; véase Jr 30,5; Job 3,25-26; 21,9). Pero volvamos a nuestro texto.

En el v. 12 insiste Job en la inconsistencia de las acusaciones de sus amigos. El poeta utiliza las imágenes de la ceniza y de la arcilla, que vienen a completar y definir, en el orden del símil, las anteriores conceptualizaciones de los vv. 7-8 («mentira», «fraude», «parcialidad»). La ceniza (v. 12a) era un elemento natural típico de los rituales de duelo (véase 2 S 13,19; Est 4,1; Dn 9,3; Jr 6,26), con cuyo uso se pretendía simbolizar y representar la inconsistencia y el carácter contingente del ser humano. En tal caso, era normal que la propia persona confesase que era o que parecía polvo (véase respectivamente Gn 18,27 y Job 30,19). La connotación de inconsistencia se manifestaba también en la designación de los ídolos o los malvados como ceniza (véase respectivamente Is 44,20 y Ml 3,21). «Comer ceniza»

significaba soportar una vida llena de persecuciones y amargura (véase Sal 102,10). En consecuencia, cuando Job dice que las acusaciones de sus amigos son pura ceniza, está poniendo de relieve su inconsistencia y poco peso "jurídico", su inutilidad en el contencioso que tiene con Yahvé.

Por lo que respecta a la arcilla (v. 12b), estamos ante un elemento natural utilizado como material de construcción (véase Gn 11,3; Na 3,14) y en la alfarería (véase Jr 18,4.6). Su fragilidad y deformabilidad permitía a los poetas hebreos hacer del término un uso figurado (véase Is 29,16; 41,25; 64,7). Y no olvidemos que el propio hombre estaba hecho de arcilla (véase Job 10,9; 33,6). En consecuencia, el carácter "arcilloso" de las réplicas de los amigos de Job indica su naturaleza endeble y su escasa consistencia.

La siguiente unidad (vv. 13-16) muestra a un Job totalmente decidido a encararse con Yahvé, dispuesto a jugarse la vida en el intento. La frase inicial («Guardad silencio») completa el «Escuchad» del v. 6; y «Voy a hablar yo» nos recuerda el «quiero hablar con Shaddai» del v. 3. El poeta va redondeando así el poema.

En apariencia, Job tiene todas las de perder, pues ha de enfrentarse a una divinidad que es, al mismo tiempo, juez y parte. Él ya lo sospecha, pues se percibe en este minipoema una progresión entre «Me ocurra lo que me ocurra» (v. 13b) y «Aunque quiera matarme» (v. 15a). El simple recelo de que puede ocurrirle algo malo se convierte en sospecha de peligro de muerte. Al contrario que sus amigos, Job sí parece estar asustado ante la majestad divina (véase v. 11). ¡Se la está jugando! Pero presiente que no hay vuelta atrás.

La primera parte del v. 14 es oscura; sin duda se trata de un apotegma hebreo cuyo alcance nos resulta imposible descifrar. Sin embargo, el contenido de la segunda parte del verso permite que nos asomemos tímidamente a su significado. «Poner la vida en las manos» equivale seguramente a «apostaré mi vida», como si Job dijera a Yahvé: "aquí tienes mi vida, si me la quieres quitar". Es probable, entonces, que «agarraré mi carne con mis dientes» signifique «me armaré de valor».

Job está convencido de la perentoriedad de su toma de decisión. Como buen israelita, sabe muy bien que la comparecencia ante la presencia divina conlleva la muerte, pero está decidido a esperar que

su dios haga acto de presencia (v. 15a). El titanismo de Job, aunque parezca infantil (¡sabe que ante Elohim no es más que polvo y ceniza!, véase 30,19), resulta conmovedor: «pienso defenderme a su cara» (v. 15b).

Pero Job, en definitiva, ni siquiera exige una respuesta de su dios, pues sabe que, si Eloah se hiciera presente y le escuchara, podría sentirse reivindicado («con eso me daría por salvado», v. 16a), aunque eso le supusiera la muerte, por el atrevimiento de plantar cara a su dios. La audiencia divina equivaldría a una declaración de inocencia, «pues el impío no comparece ante él», es decir, Eloah no soporta ante sí la malicia humana.

El breve poema de vv. 17-19 reitera ideas pasadas, aunque con ciertos matices. El v. 17 reproduce, con otras palabras, el contenido del v. 6a. Job, que ya tiene preparado el itinerario de su defensa (v. 18a), proclama ufano su inocencia (v. 18b). A este respecto, dados los matices del imperfecto hebreo, no resulta fácil saber si Job confiesa que es inocente o que será declarado como tal. Es cierto que, a tenor de sus constantes manifestaciones a lo largo del poema, proclamando su inocencia, podríamos inclinarnos por la traducción ofrecida. Es decir, Job tiene la convicción moral de que es inocente. Sin embargo, pudiera ser que, con esta afirmación del v. 18b, Job manifieste su esperanza en recibir de la divinidad la declaración de inocencia. Una cosa es que Job nutra la convicción moral de su rectitud y otra distinta que Eloah haga una declaración pública de ella, que la confirme "jurídicamente".

Tan seguro está Job de su inocencia, que lanza un grito desafiante: «¿Quién quiere pleitear conmigo?» (v. 19a). Resulta ocioso preguntarse si el desafío va dirigido a sus amigos o a su dios. Es probable que la pregunta se la formule a sí mismo, con intención de autoafirmarse ante el inevitable encuentro, como si dijera: "Tengo tan bien dispuesta mi defensa que nadie osaría intentar rebatirme". Pero tal manifestación no es fruto del orgullo; más bien se trata de una expresión hiperbólica, suavizada y matizada por el miedo que sin duda le atenaza.

El v. 19b devuelve al lector a la dramaticidad del momento: «Si ahora callo, moriré». Job no puede escapar de la situación extrema a la que se ve abocado. Por una parte sabe que Eloah puede decidir matarle (véase v. 15a); por otra, sin embargo, no puede optar por el

silencio, pues eso acabaría con su vida. No hay posibilidad de un dilema; no se trata de "vida o muerte", sino de "muerte o muerte".

El *final del segundo cuadro* del tríptico (vv. 20-28) reproduce la primera parte de la alocución que Job dirige a su dios. Si retomamos brevemente ahora el contenido de lo dicho hasta el momento por Job desde el comienzo del primer cuadro, observaremos que se ha centrado básicamente en reducir a simple saber común la pretenciosa sabiduría de sus contertulios (12,2-25), a definir como inútil e impertinente su discurso teológico y, en consecuencia, a intimarles al silencio, dado que él llevará a cabo su defensa, pase lo que pase (13,1-19).

Nada nos dice el poeta sobre si Eloah hace acto de presencia ante la insistente llamada de Job. Pero no hace falta, pues lo que sería ineludible en un discurso narrativo resulta improcedente en un poema. Por otra parte, a tenor del desarrollo del diálogo poético, podemos deducir que Eloah no se hace presente, es decir, que el anhelo de Job se queda en un simple deseo insatisfecho. Pero vayamos por partes.

Job comienza su intervención dirigiéndose a su dios con un imperativo: «Hazme dos concesiones» (v. 20a). Este inicio puede parecer precipitado, pero no es así. Job intenta plantear a su modo el "estado de la cuestión", como se aprecia en los versos siguientes. De todos modos, no deja de carecer de cierto humor el contenido del v. 20, pues Job, que había anhelado y sigue anhelando su comparecencia ante la divinidad, comienza, precisamente él, poniendo condiciones para entablar el diálogo («dos concesiones»). ¡Y además amenaza indirectamente con marcharse en caso de que no se las conceda! («y no abandonaré tu presencia», v. 20b). Puede ser, sin embargo, que esta última frase deba ser entendida de otro modo. Si tenemos en cuenta que, según la teología israelita, nadie puede ver a la divinidad y seguir con vida, es probable que «no abandonaré tu presencia» signifique realmente «no desapareceré de tu presencia». No se trataría, por tanto, de que Job abandonaría de forma displicente la presencia divina, sino de que allí acabarían sus días. En tal caso, las condiciones no irían dirigidas tanto a la posibilidad de entablar un diálogo equilibrado cuanto a la seguridad de que seguiría vivo.

Las condiciones que Job establece para entablar el diálogo responden, como veremos, a las acusaciones que el propio Job ha lanzado contra la divinidad en páginas anteriores. La primera condición

(«que alejarás tu mano de mí / y *tu terror* no me alcanzará», v. 21) se hace eco del poder de Eloah y de sus terroríficos castigos. Acabamos de leer en el v. 11 el reproche teológico que Job hace a sus amigos: «¿No os asusta su majestad / ni os sobrecoge *su terror*?». La "mano de Yahvé" constituye un importante y conocido teologúmeno en la Biblia hebrea. Sin necesidad de salirnos del libro de Job, podemos extraer los siguientes datos. En general, la mano de Yahvé está relacionada con el poder divino, una fuerza ineludible para el ser humano cuando Él la despliega. Dicho poder se manifiesta, positivamente, en la creación y sustentación de los seres, tal como acabamos de leer hace poco (12,9-10):

> ¿Quién no sabe entre todos ellos
> que todo esto lo hizo *la mano de Yahvé*,
> que *su mano* retiene el hálito de los vivientes...

Pero, al mismo tiempo, ese poder puede adquirir tintes negativos, cuando el poeta describe su capacidad para controlar punitivamente al ser humano cuando se desvía de su camino. Con referencia al castigo de los malvados, leemos en 27,11: «Os instruiré en el poder [lit. "mano"] de El». El propio Job se queja al sentir sobre sí el peso implacable de la mano de Yahvé y su potencia, de la que es imposible zafarse: «tu fuerte mano de ceba en mí» (30,21); o, como ya hemos leído, «nadie va a arrancarme de tus manos» (10,7). La mano de Yahvé es, por tanto, símbolo de su absoluto poder.

La segunda condición (v. 22) completa la anterior. Si en la primera solicitaba Job la ausencia de violencia por parte de la divinidad, ahora, una vez dado por supuesto el cumplimiento de la primera, Job se centra en las condiciones del diálogo legal. La composición del versículo resulta chocante, a la vista del quiasmo formado por "responder (A) / acusar (B)" y "hablar (B') / replicar (A')". Parece que Job, tras la propuesta del v. 22a, se lo piensa mejor y ofrece la alternativa del v. 22b. De momento piensa en la posibilidad de responder a las supuestas acusaciones de su dios; pero de inmediato parece darse cuenta de que, en tal caso, estaría en inferioridad de condiciones. Sin duda está convencido de lo que afirmaba en 9,20: «Aun teniendo yo razón, su boca me condenaría, / aun siendo inocente, me declararía culpable». Por eso, muda al instante de opinión y decide poner la

condición de ser él quien hable primero. Pero démonos cuenta que no dice «yo te acusaré», sino «yo hablaré». ¡Acusar a la divinidad sería una actitud sacrílega! Sin embargo, esta atenuación del lenguaje no deja de ser meramente retórica, pues Job está convencido de su inocencia y, por tanto, de la culpabilidad divina. En ello viene insistiendo, directa o indirectamente, en sus anteriores intervenciones.

Conforme a lo dicho, Job inicia su intervención con una serie de preguntas y reproches que se prolongan hasta el final del capítulo (vv. 23-28). Pero el lector observa que nuestro héroe, en el fondo, está haciendo un ejercicio de ensayo en vistas al posible encuentro con su dios, pues, al final, sólo se oye el eco de su voz enronquecida. El cielo sigue mudo, inmune e infranqueable, al parecer, a la amargura de los seres humanos.

La primera pregunta va directamente al grano: ¡que el dios El le haga ver cuáles han sido sus errores, delitos y culpas! Es posible que Job no esté del todo convencido de la pureza de su conducta, pues el verbo que hemos traducido por «hacer ver» significa literalmente «hacer saber» (ver notas textuales). Desde otra perspectiva, parece admitir indirectamente que sus posibles errores han sido, en todo caso, inconscientes, fruto de su ignorancia; por eso pide a su dios que le "haga conocer" en qué ha fallado. Estamos ante una confesión implícita de ignorancia, perfectamente comprensible si tenemos en cuenta que Job ha confesado ya la suprema sabiduría divina (cf. 9,4; 12,13). Si su dios "sabe", es lógico que Job, desde su ignorancia, le pida: «hazme saber».

El poeta acumula una serie de sinónimos para no dejar un resquicio abierto: «error», «culpa», «delito». Los tres términos hebreos correspondientes acumulan una amplia gama de significados; aparte de los citados: «fallo», «transgresión», «pecado», «rebeldía», «crimen». Por eso hemos hablado de no dejar un resquicio abierto. En numerosas ocasiones no resulta fácil atribuir a cada uno de los tres términos un significado preciso, pues a lo largo de la secular producción literaria del AT pudieron cambiar de matices significativos. Sin embargo, si tratamos de precisar (intentando no caer en la arbitrariedad), podemos decir que el primero se aplica a un delito (consciente o no), que el segundo se hace eco de un error de cálculo ("errar el blanco", como el griego *hamartía* o el latino *peccatum*), y que el ter-

cero denota una rebeldía contumaz. En definitiva, Job pide a su dios que le haga saber bajo cuál de estos supuestos le puede condenar.

El v. 24 se acerca más al reproche que a la acusación. Aunque los hemistiquios son distintos desde el punto de vista material, resultan sinonímicos respecto del contenido, pues "ocultar el rostro" equivale a "tener por enemigo". La ocultación del rostro por parte de Yahvé es una imagen tópica en las lamentaciones sálmicas, en las que el fiel se queja del olvido, la despreocupación, la indiferencia e incluso el menosprecio por parte de su dios (véase Sal 10,11; 13,2; 30,8; 44,25; 69,18; 88,15; 104,29; también Dt 31,17s; 32,20; Ez 39,23-24.29). Por otra parte, sin embargo, el orante puede pedir a Yahvé que "oculte el rostro" a su pecado, es decir, que no tenga en consideración sus faltas y le perdone, o bien reconoce que su dios ha ocultado su rostro a causa de sus pecados. En el primer caso, podemos leer con Sal 51,11:

> Oculta tu rostro de mis yerros
> y borra todas mis culpas.

En el segundo caso, convendría recordar Is 59,2 y 64,6:

> Vuestro pecados le hicieron [a Yahvé]
> esconder su rostro de vosotros.
>
> Nos escondiste tu rostro
> y nos dejaste a merced de nuestras culpas.

¿Dónde habría que situar la queja de Job de que su dios le oculta su rostro? A juzgar por el segundo hemistiquio («me tienes por enemigo»), no cabría pensar, a primera vista, que el ocultamiento del rostro por parte de Yahvé esté en relación con los pecados del protagonista. Por otra parte, hemos sido testigos en capítulos anteriores de su persistente proclamación de inocencia. Sin embargo, ya hemos sospechado líneas arriba que quizá Job no esté muy convencido de la pureza de su conducta, y así parece confirmarlo el verso que comentaremos después: «Anotas a mi cargo rebeldías, / me haces pagar faltas juveniles» (v. 26).

En resumidas cuentas, ¿qué intenta reprochar Job a su dios, que oculta su rostro abandonándolo despreciativamente *por sus posibles faltas* o que oculta su rostro (se hurta a su presencia) *por pura indiferencia*? Es difícil saberlo. Quizá el poeta busque premeditadamente la ambigüedad, porque tampoco él parece estar muy seguro de la

inocencia del protagonista. En cualquier caso, pensamos que encajaría bien en la situación anímica de nuestro héroe las palabras del salmista:

> Que no desprecia [Yahvé] ni le da asco
> la desgracia del desgraciado;
> no le oculta su rostro,
> le escucha cuando lo invoca. (Sal 22,25)

Job piensa quizá que Yahvé le oculta su rostro porque menosprecia su desgracia. Pero deberíamos animarle. Seguro que le mostrará su rostro radiante a su debido tiempo y le será propicio (cf. Nm 6,25).

El siguiente verso (v. 25) nos introduce en el mundo del símil, tan querido y cultivado por la tradición sapiencial. Job se siente tan impotente ante su dios que se ve a sí mismo como una hoja seca o como una brizna de paja a merced del impulso del viento. La imagen no es exclusiva de Job, pues goza de cierta raigambre en la tradición poética del AT. La «hoja» (v. 25a) representa, en el ámbito del símil, al ser humano y/o sus actividades, tanto positivas (hoja verde, tersa) cuanto negativas (hoja amustiada). En otro orden de cosas, la(s) hoja(s) o la fronda sirven para describir políticamente al colectivo israelita. Unas hojas mustias reflejan el despojo del que ha sido objeto el pueblo a manos de sus enemigos (véase Jr 8,13); las propias culpas “resecan” a los israelitas, que se ven sometidos a cualquier vaivén del “viento”, sin poder oponer resistencia (véase Is 64,5); quien se aparta de Yahvé será como una encina que se queda sin hojas (Is 1,30). Desde el ángulo contrario, los justos crecerán lozanos, como las hojas de un árbol (véase Pr 11,28); quien confía en Yahvé tendrá un follaje frondoso (véase Jr 17,18); quien se recrea en la Ley de Yahvé no verá agostada su fronda (véase Sal 1,3). Análogas características ofrece la imagen de la «paja ya seca» (v. 25b), cuyas connotaciones afectan también generalmente al ser humano. La diferencia con la imagen anterior radica en las características del referente material: mientras una hoja puede estar lozana o mustia, la paja sólo posee la cualidad de la sequedad, la levedad y la inconsistencia. De ahí que los poetas bíblicos relacionen a la paja bien con el viento o el vendaval (Is 41,2; 40,24; Jr 13,24; Sal 83,14) bien con el fuego o la cólera (Ex 15,7; Is 5,24; 47,14; Ml 3,19; Na 1,10).

¿A qué se refiere Job al considerarse una hoja volandera (se supone que mustia) o paja seca? ¿Quiere decir que sus culpas le han dejado reducido a esa condición (como en algunos de los textos mencionados arriba) o que la situación de miseria y enfermedad que padece le han transformado en un ser infrahumano? ¿O simplemente está describiendo la naturaleza de todo ser mortal? Difícil es dar con una respuesta firme y coherente. Ya decíamos a propósito del v. 23 que la actitud que adopta Job en ocasiones propicia la sospecha de que algo intenta ocultar. Fijémonos en lo que afirma a continuación: «me haces pagar faltas juveniles» (v. 26b). Curioso. Sin embargo, a la luz de las continuas protestas de inocencia de Job a lo largo del libro, resultaría difícil acusarle de una falsa y pretendida pureza de intenciones. Por tanto, creemos más bien que el v. 25 debería ser leído a la luz de 14,1-3:

> El hombre............................
> corto de días.......................,
> como flor brota y se marchita,
> ....
> ¿Y fijas en éste tus ojos?

La insistencia en las imágenes vegetales parece hablar por sí sola.

El v. 26, que pasa de la imaginería vegetal a la jurídica, sorprende a cualquier lector del libro. Yahvé aparece bajo el ropaje literario del fiscal, anotando rebeldías que puedan sumir definitivamente en la culpabilidad al protagonista. Pero lo que en realidad sorprende al lector es la mención de «faltas juveniles» en boca del propio acusado. ¿Qué pretende decir Job con esto: que realmente es reo de rebeldías o que todo son meras suposiciones del acusador? ¿Hemos de entender el texto *prima facie* o deberíamos interpretarlo de otro modo? Por ejemplo:

> Anotas a mi cargo [supuestas] rebeldías,
> me haces pagar [inexistentes] faltas juveniles.

El libro de Job siempre desconcierta, como en este caso concreto. Sin embargo, podría ayudarnos algo el recuerdo de sus preocupaciones paternales, cuando, después de que sus hijos volvían de alguno de sus frecuentes saraos, el solícito Job solía ofrecer por ellos

sendos holocaustos, «pues pensaba que a lo mejor habían pecado maldiciendo a Dios en su interior» (1,5). ¿Por qué esta desconfianza del padre Job? ¿No vería reflejada en las andanzas juveniles de sus hijos su quizá disipada juventud? A la luz de este recordatorio, resulta plausible interpretar las palabras de Job en 13,26 como un descargo, en el sentido de que los insensatos errores cometidos en un periodo de inmadurez (ya superado, al menos en su caso) no deberían ser tenidos ahora en cuenta para ser declarado culpable. Sería como condenar a alguien por un delito ya prescrito. Pero efectivamente no es descabellado pensar que el temor que albergaba Job a que sus hijos pudiesen haber llevado una conducta impropia de creyentes tenía sus razones ocultas. ¿No habría actuado *él mismo* así en sus años mozos?

Si el poeta recurría a las imágenes vegetales en el v. 25 y a las jurídicas en el v. 26, en el v. 27 combina elementos jurídicos con cinegéticos. La frase «metes en cepos mis pies» implicaría, en un contexto netamente judicial, que el reo ya ha sido condenado. Sin embargo, a juzgar por la continuación del poema, observamos que la imagen de los cepos no alude al futuro, sino a su situación actual: se halla inmovilizado, sujeto a unas condiciones de vida infrahumanas y observado de forma implacable por el ojo divino. En efecto, así lo sugieren las imágenes cinegéticas de "vigilar los pasos" y "rastrear las huellas" (v. 27b-c). Yahvé no da respiro al acosado Job, que no encuentra un lugar donde ocultarse y despistar al Sabueso de los cielos (véase comentario a 9,12).

En el v. 28, con el que acaba el cap. 13, se ve obligado el lector a suplir el pronombre personal "él" por el sustantivo "hombre" de 14,1, de otro modo el texto resultaría parcialmente ininteligible. Hasta tal punto es así, que algunos traductores unen 13,28 con 14,1: «Se consume como leño carcomido, / como vestido comido por la polilla, // el hombre nacido de mujer, hambriento de días y harto de pesares». Pero tal opción, sin ser ni mucho menos descabellada, introduce cierta violencia en la sintaxis hebrea. Hay razones suficientes de orden léxico para sustentar la traducción ofrecida aquí.

Por lo que se refiere a la recepción de la imagen del «vestido comido por la polilla» en la poesía bíblica, contamos con textos como Os 5,12 y Sal 39,12, pero es Isaías quien proporciona mejores paralelos:

Todos ellos se gastarán como un vestido,
la polilla se los comerá (50,9).

Como un vestido *se los comerá la polilla*,
como lana se los comerá la tiña (51,8).

Tanto la imagen del leño carcomido como la del vestido apolillado describen de forma plástica el drama que consume la existencia física y psicológica de Job, al tiempo que el lector asiste enmudecido a un proceso anti-creacional promovido por la propia divinidad. Ya le espetaba amargamente Job a Yahvé en 10,3: «¿Te parece bien oprimirme, / despreciar la *obra de tus manos*?» Así termina el cap. 13, dando paso a la prolongada y doliente elegía del cap. 14, una de las páginas más hermosas y conmovedoras del libro.

Tercer cuadro del tríptico (14,1-22). El cap. 14 se compone de cuatro secciones (vv. 1-6; 7-12; 13-17; 18-22). En ellas advertimos un agitado *crescendo*, que nos conduce de la penosa *constatación* de un hecho natural, como es el carácter efímero y contingente de la existencia humana, a la *interpretación* teológica de las circunstancias que sacuden violentamente la vida del hombre: acusación dirigida a la divinidad de sorbernos lentamente la esperanza. A la condición humana marcada por la temporalidad («hambriento de días», v. 1c) se añade la malevolencia divina de amargar nuestra precaria existencia («harto de pesares», v. 1d), vaciándonos así de nuestra limitada esperanza. El *andante* de los primeros versos se transforma en un *molto agitato* al llegar a los vv. 18-19.

La *primera sección* del tercer cuadro (14,1-6) se abre con una consideración elegíaca de la existencia: es breve y plagada de contratiempos (recordemos 9,25-26). La mención del ser humano podría sugerirnos antes de nada la creación (véase Gn 1,26; 2,7), pero la expresión «nacido de mujer» recorta la primera impresión y nos remite a Gn 3,16.19: la existencia actual del ser humano es fruto de una maldición. Las imágenes de caducidad («flor») y temporalidad («sombra») del v. 2 abundan en la literatura bíblica. Sobre la primera imagen podemos leer Is 28,1 y 40,7, pero es Sal 103,15-16 el que más se acerca a nuestro texto:

¡El hombre! Como la hierba es su vida,
como la *flor* del campo, así florece;
lo azota el viento y ya no existe,
ni el lugar en que estuvo lo reconoce.

El recurso a la sombra como expresión de temporalidad puede rastrearse en Sal 102,12 y 109,23, si bien hay otro texto que se asemeja más al tono elegíaco del verso que comentamos:

> ¿Quién sabe lo que conviene al hombre en su vida, durante los días contados de su vano vivir, que él los vive como una *sombra*? (Qo 6,12)

Pero quizá conviene que nos detengamos en Sal 144,3-4, pues su contenido coincide casi al pie de la letra con Job 14,2-3, si bien los versos se invierten. Dice el salmista:

> ¿Qué es el hombre, Yahvé, para ocuparte,
> el ser humano para que pienses en él?
> El hombre es semejante a un soplo,
> sus días como *sombra* que pasa.

Hemos hablado de inversión de versos. En efecto, recordemos el texto de Job:

> [El hombre] como flor, brota y se marchita,
> se esfuma como *sombra* pasajera.
> ¿Y fijas en éste tus ojos?

Pero a la inversión textual habría que añadir la inversión de actitudes. En efecto, mientras el salmista, igual que el orante del Sal 8, se admira de que Yahvé se ocupe de él a pesar de su pequeñez y su efímera existencia, a sabiendas de que la mirada de Yahvé colmará sus necesidades, Job se revela contra los ojos escrutadores de su dios. ¡Le gustaría tanto que le dejase tranquilo con su agonía! Ya observábamos a su tiempo el tono de queja de 13,27b-c: «vigilas todos mis pasos, / rastreas todas mis huellas».

Job no considera ningún alivio sentir sobre sí la mirada de su dios, pues sólo percibe en ella malas intenciones. Concretamente, Yahvé lo vigila con el solo propósito de condenarlo: «¿me citas a juicio ante ti?» (14,3b). Sorprende esta pregunta cuando Yahvé ni siquiera ha hecho acto de presencia hasta el momento. Además, aunque tradujésemos como otros comentaristas «¿y piensas citarme a juicio ante ti?», la pregunta no dejaría de reflejar más que una suposición del héroe carente de base. Más aún, es precisamente él quien reclama la

presencia de su dios ante un hipotético tribunal para echarle en cara su crueldad y su falta de ética.

El v. 4, del que evidentemente se han desprendido algunas palabras, subraya el carácter impuro del ser humano. Pero no se trata de una impureza legal, sino de una minus-valía del hombre en comparación con la divinidad. El adjetivo «impuro», aplicado a algo o alguien, significa que la cosa o la persona así calificadas no pertenecen a la esfera de lo divino. El concepto de "pureza" sólo es aplicable a Yahvé. En definitiva, si Job se considera impuro es porque reconoce su pertenencia al mundo de las creaturas, su naturaleza precaria y efímera, no-divina: es un «hombre nacido de mujer» (14,1). Algunos autores relacionan esta "impureza" de Job con el contenido del Sal 51,7 («Mira que nací culpable, / pecador me concibió mi madre»). Sin embargo, se trata de dos situaciones distintas. Verdad es que el salmista, como Job, recurre a la consideración del carácter efímero de la existencia humana; pero, mientras el primero hace confesión explícita de sus culpas («Pues yo reconozco mi delito, / mi pecado está siempre ante mí», v. 5), Job se limita a tomar conciencia de su debilidad congénita, sin mencionar culpabilidad alguna.

Es probable, sin embargo, que Job, al reconocer la naturaleza impura del ser humano, esté insinuando su congénita tendencia al error, su apreciación tergiversada (y en ocasiones no culpable) de los principios de la religión y de la ética. El propio texto sálmico antes citado no debe ser leído (como ha hecho la tradición cristiana interpretativa) en clave metafísica, en relación con un supuesto "pecado original"; a lo que alude sencillamente el término "pecador" del Salmo 51 es a la naturaleza falible de la creatura humana, tanto en el orden psicológico como en el epistemológico. ¡El ser humano no es dios!

Los vv. 5-6 reiteran las afirmaciones de los vv. 1-3:

> Hambriento de *días* y harto de pesares... (v. 1b)
> Sus *días* están previstos, contados... (v. 5a-b)
>
> ¿Y fijas en éste tus *ojos*...? (v. 3a)
> Aparta tu *vista* y déjalo en paz (v. 6a)

Estos dos segmentos poéticos forman una inclusión literaria; encierran lo más importante de la sección: «¿Quién puede hacer puro lo impuro?» (v. 4a).

No faltan autores que, a propósito de los vv. 4-6, hablan de una actitud sumisa de Job, que trata con sus palabras de mover a Yahvé a compasión. Pero tal opinión no deja de ser un ejercicio de psicologismo. Job más bien habla de imposibilidad de que las cosas cambien con relación al ser humano («¿Quién puede...?»). Y se conforma con que su dios le deje vivir tranquilo su breve existencia, una existencia a la que la propia divinidad ha prescrito un límite. Su tono, pues, no implica la captación de la benevolencia y compasión divinas; se acerca más al tono elegíaco de ciertos textos de Qohélet:

> ... hasta ver en qué consistía la felicidad de los humanos, lo que hacen bajo el cielo durante los contados días de su vida (2,3).
>
> ... en los contados días de la vida que Dios le concede [al hombre] (5,17).
>
> ... todos los días de tu vana existencia que se te ha dado bajo el sol (9,9).

La diferencia entre ambos sabios es que, mientras Qohélet busca esa necesaria "tranquilidad" de la vida en el disfrute de los bienes que están a nuestro alcance, Job se limita a constatar el carácter efímero de la existencia de los seres humanos y a solicitar el respeto a su derecho a vivir tranquilo.

El v. 6, con la mención de la «jornada laboral», nos recuerda la amargura de 3,18: «Hasta los prisioneros descansan en paz, / sin oír los gritos del capataz». Decíamos, a propósito de 3,18, que el término «capataz», en el contexto de todo el poema, era la imagen de un dios supervisor que se dedica a amargar la ya de por sí precaria existencia humana.

La *segunda sección* del tercer cuadro (14,7-12) está articulada en cuatro unidades íntimamente relacionadas. Los vv. 7-9 ofrecen una imagen vegetal («árbol») que se contrapone al destino de los seres humanos (v. 10); por su parte, el v. 11 propone unas imágenes acuáticas («mar», «ríos») que sí se corresponden con la realidad referida («hombre»).

La imagen del árbol ya ha sido utilizada por el poeta en 13,28 (decíamos allí que «leño» traduce la misma palabra hebrea que significa «árbol»). El poeta, por boca de Job, nos habla de la injusticia

inscrita en la existencia de los humanos, si comparamos ésta con las prerrogativas de que goza la naturaleza. Se diría que estamos asistiendo a la condenación latente e indirecta de un dios amoral, que crea al hombre como ser caduco e imperfecto, para después pedirle cuentas de supuestas faltas propias de esa naturaleza débil e inconsistente. En efecto, un árbol, aunque sea talado, «tiene esperanza» de retoñar (v. 7a) si está en contacto con el agua; aunque sus raíces sean añosas, puede volver a reverdecer, hasta parecer una planta joven. El lector se habrá dado cuenta sin duda del doble movimiento de abajo arriba que describe el poeta: «aun *talado*... ~ sus renuevos *brotan*» (v. 7bc); «raíces *enterradas*... agoniza en el *polvo* ~ *echa ramas*» (vv. 8.9).

Digamos, de momento, que «polvo» suele ser imagen de la tumba o del Seol en la literatura bíblica (véase Is 26,19; Sal 22,30; 30,10; Job 10,9; 21,26; etc.). La diferencia entre el hombre y el árbol radica en que, mientras éste tiene la esperanza de lanzarse reverdecido hacia lo alto, con tal de sentir el agua, el hombre va al polvo y ya no regresa a la tierra de los vivos. Para él no hay posibilidad de abandonar el polvo y buscar la verticalidad. ¿No puede el hombre, en ningún caso, "resucitar" como el árbol? Y, en caso afirmativo, ¿en qué sentido?

Esta pregunta nos conduce irremisiblemente a un misterioso texto del libro de Job que comentaremos a su debido tiempo:

> Pero yo sé que vive mi Defensor,
> que se alzará el último sobre el *polvo*;
> que después que me dejen sin piel,
> todavía en mi carne, contemplaré a Eloah (19,25s).

Tanto en el Judaísmo como en el Cristianismo, este último texto ha sido interpretado como una primicia de la teología de la resurrección. Sin embargo, en ningún momento del libro expone Job este sentimiento teológico. Al contrario, el texto que estamos comentando continúa así:

> Pero el hombre muere y queda inerte;
> cuando expira el mortal, ¿dónde está? (v. 10).

Observemos que, para no albergar falsas dudas, el término «hombre» (*geber*) va acompañado del sustantivo adjetivado «mortal» (*'ādām*), es decir, el "ser humano" condenado a preguntarse por el

sentido de su fugaz y azarosa existencia. No, Job no vislumbra nada más allá de la tumba (véase 14,12); un pensamiento, por otra parte, común en el primitivo Judaísmo.

Los dos últimos versos de esta segunda sección del cap. 14 (11-12) insisten en las mismas ideas desde unas imágenes naturalmente refrescantes (mar y ríos), pero percibidas aquí desde su naturaleza inconsistente y su ineludible transitoriedad (pensemos en el sofocante calor y el irregular régimen de lluvias en Palestina). Algunos comentaristas traducen el v. 11 de forma interrogativa: «¿Puede evaporarse el agua del mar, / secarse y aridecer los ríos?». Pero el texto hebreo no contempla la interrogación; es más bien afirmativo. En cualquier caso, no resulta difícil explicarse la razón de tal lectura. Sin duda, dichos comentaristas han optado por la interrogación por razones literarias más que textuales. En efecto, en las imágenes de los vv. 7-10 se percibe una relación contrapuesta entre referente (R: «árbol») y el elemento referido (r: «hombre»), según la ecuación $R \pi r$. Sin embargo, en el entramado imaginativo de los vv. 11-12, tal como está el texto, se invierte la ecuación: $R = r$. Pero, si se confiere a los versos forma interrogativa, la ecuación de los vv. 11-12 coincide con la de los vv. 7-10.

Sea lo que fuere del caso, las imágenes de los vv. 11-12 proclaman decadencia, desgaste y desaparición. El verbo que hemos traducido por «evaporarse», con relación al agua del mar, significa propiamente «faltar», «marcharse», «desaparecer». Ante la falta de certeza de que los antiguos hebreos conocieran el fenómeno de la evaporación del agua del mar, bien pudiera ser que el poeta se esté refiriendo sin más al fenómeno del reflujo (incomprensible para él), y contemple la posibilidad de un reflujo total. En tal caso, la traducción podría limitarse a: «El agua del mar puede desaparecer...». No resulta evidente el punto de vista del poeta oculto tras estas imágenes. Por una parte, podría pensarse en la posibilidad de recuperación del agua del mar o del cauce de los ríos resecos durante el estiaje, por oposición a la imposibilidad de recuperación de la vida por parte del ser humano, una vez fallecido. Pero las imágenes del mar y de los ríos no son coincidentes, pues mientras un cauce seco (fenómeno corriente en Palestina) puede recuperarse rápidamente con la llegada de una avenida, resulta inconcebible un mar sin agua que pueda volver a lle-

narse. Por otra parte, en consecuencia, es posible que el poeta esté contemplando el carácter inconmensurable del tiempo que tardaría el mar en secarse (v. 11a), una imagen que sí coincidiría con la hipótesis de que los cielos se desgastaran (v. 12b).

Con todo ese cúmulo de imágenes se pretende describir la dramática aventura del hombre sobre la tierra: una vez muerto, se esfuma la esperanza en una eventual marcha atrás. Esperar que pueda despertar de su sueño es una hipótesis carente de fundamento: el mar podría quedarse sin agua o los cielos desgastarse, pero el ser humano no despertaría de su "sueño" eterno (v. 12c). De este modo, las imágenes del mar, el río y el cielo (profundidad, horizontalidad y verticalidad), sobre todo la primera y la tercera, se bifurcan en una doble consideración: temporalidad y esencialidad. Por una parte, el vaciamiento del mar y el desgaste de los cielos requerirían un tiempo inconmensurable; pero la muerte del ser humano es definitiva, no cuenta con un plazo temporal. Por otra parte, el mar y el cielo, que forman el eje de la creación, son esencialmente perdurables por voluntad divina. Ellos siguen fielmente los ritmos impuestos por el Creador, al tiempo que el ser humano rechazó el "ritmo" que el Creador le impuso en Edén. (El pensamiento apocalíptico, sin embargo, llegará a concebir la historia desde una óptica tan pesimista, que apostará por unos nuevos cielos y una tierra, en vista de la putrefacción moral del orden existente.)

Las dos partes que componen esta segunda sección (vv. 7-10; 11-12) del cap. 14 se corresponden perfectamente:

Un árbol tiene esperanza (v. 7a)
....
al contacto con el agua reverdece (v. 9a)
....
pero el hombre muere y queda inerte (v. 10a)

El agua del mar puede evaporarse (v. 11a)
....
pero el hombre se acuesta y no se alza (v. 12a)

En el fondo late, sí, el carácter efímero de la existencia humana; pero, al propio tiempo, Job contempla en la naturaleza una especie

de injusticia congénita, pues, mientras los elementos no-humanos pueden regenerarse, el hombre nacido de mujer (cf. 14,1a) contempla su existencia y sus afanes pendientes de un hilo que, una vez roto, no puede ya anudarse. Naturalmente, el poeta responsable de estos versos ya conocía la maldición de Edén (Gn 3,19); de ahí que el tono de su poesía se acerque más a la elegía que a la rebeldía.

La mención del «sueño» de la muerte al final de la segunda sección (v. 12c) sirve al poeta de introducción a la tercera sección (vv. 13-17), que se abre precisamente con la mención del Seol, el hábitat de los muertos. El conjunto está estructurado en tres pasos: formulación de un deseo urgente («¡Ojalá...!», v. 13); imposibilidad de alcanzarlo («¿Pero...?», v. 14a); resultados en caso de alcanzarlo (cadena de formas potenciales, vv. 14b-17).

Esta *tercera sección* del tercer cuadro está erizada de dificultades interpretativas, que intentaremos sortear paso a paso. Job desearía estar oculto en el Seol para poder escapar a la cólera divina. Esta anhelada búsqueda de un refugio nos recuerda la recomendación divina en la noche pascual:

> 22 Ninguno de vosotros saldrá de su casa hasta la mañana.
> 23 Yahvé pasará para herir a los egipcios, pero... pasará de largo por aquella puerta y no permitirá al Exterminador entrar en vuestras casas para matar. (Ex 12,22b-23)

Recordemos también Is 26,20:

> Ve, pueblo mío, entra en tus cámaras
> y cierra tu puerta tras de ti;
> escóndete un instante
> hasta que pase la cólera.

¿Pero por qué Job elige como escondrijo el Seol mientras en la superficie ruge violenta y destructiva la cólera divina? Por una parte, el propio Job ha descrito el Seol como la mejor alternativa al vientre materno (véase cap. 3) con la que cuenta el desgraciado que ve el camino de su vida sembrado de trampas mortales. Por otra parte, para Job, Yahvé, dios de la vida, no tendría cabida en el Seol, reino de la muerte. Tal suposición parece contradecir las palabras de Am 9,3:

Si fuerzan la entrada del Seol,
de allí los agarrará mi mano;
si suben hasta el cielo,
de allí los haré bajar.

De todos modos, no existe contradicción, pues el texto de Amós usa metafóricamente la realidad del Seol para explicar que el hombre pecador es incapaz de encontrar un refugio seguro al que Yahvé no tenga acceso. Lo cierto es que la muerte, estado de absoluta impureza, es irreconciliable con la absoluta pureza de Yahvé.

Dado este carácter radicalmente incompatible entre Yahvé y la Muerte, Job concibe el Seol como el refugio más seguro, en previsión del mortal estallido de la cólera divina. Sin embargo, el texto está preñado de paradojas, y no exento de cierta comicidad. Por una parte, Job quiere esconderse en el Seol, es decir, *morir* (ya lo ha dicho en más de una ocasión), para evitar la *mortal* cólera divina. Por otra parte, sin embargo, ¡pide al propio Yahvé que lo oculte en el Seol! Hasta cierto punto, este deseo puede tener una explicación natural, puesto que el ser humano sólo podría aventurarse en esa dirección a través del suicidio (cuya posibilidad nunca es contemplada en el libro de Job).

«¡Ojalá... fijaras una fecha para acordarte de mí!». Job pide que Yahvé se acuerde de él después de haber desfogado toda su cólera. Una vez fuera del Seol, con la ira divina ya apagada, podría encontrarse con un dios más tranquilo, dispuesto ya al diálogo y al perdón (véase vv. 16-17). Sin embargo, este sueño de Job se quiebra de inmediato: «¿Pero puede el hombre muerto revivir?» (v. 14a). Se trata de una pregunta retórica que no da pie al cultivo de la esperanza (como opinan algunos comentaristas). Efectivamente, el reino de la Muerte, para Job, no consiste en un lugar transitorio, del que el ser humano pueda evadirse en un determinado momento.

Los vv. 14b-17 no son una garantía de esperanza, a juzgar por el hondo pesimismo que dejan destilar los vv. 18s. Si el Seol fuera un lugar de paso, «todo el tiempo de mi milicia esperaría», dice Job (v. 14b). La vida es concebida aquí como un servicio militar, igual que en 7,1:

¿No cumple el hombre un *servicio* en la tierra?,
¿no es su vida una vida de mercenario?

El lector habrá advertido, sin duda, que el texto de esta sección no discurre con mucha lógica. En efecto, si la milicia es imagen de la vida («un servicio *en la tierra*»), ¿cómo es posible que Job se imagine a sí mismo reviviendo e imponiéndose al reino de las sombras, y llamando «milicia» a esa nueva situación? De hecho, el poeta (siguiendo en esto la primitiva tradición teológica israelita) no concibe una vida más allá de la tumba, como deja entrever a lo largo del libro («el que baja al Seol, ya no sube», 7,9b). Pero, por otra parte, los vv. 15-17 parecen desmentir tal tradición. Tras la eventual resuscitación, Job «llamaría» y Yahvé «respondería». ¡Demasiados interrogantes! ¿Qué solución arbitrar? Veámoslo.

Es muy probable que «Seol» en el v. 13a no sea más que una *metáfora*. Job concibe la idea (¡él ya sabe que ingenua!) de que Yahvé le reserve un *hipotético* lugar inaccesible, en el que se halle a resguardo del destructor estallido de la cólera divina. Una vez desahogada ésta, Job podría abandonar dicho lugar y presentarse ante una divinidad ya sosegada y dispuesta a repensar su negativa actitud hacia nuestro héroe. Si esto es así, nos encontramos ante una nueva dificultad, la representada por el v. 14a: «¿Pero puede el hombre muerto revivir?». Esta observación da pie a pensar que el poeta se ha tomado en serio lo del Seol, es decir, que a Job no le importa morir con tal de zafarse de ese dios que le acosa. ¿Pero entonces, cómo explicar lo de la vuelta a la milicia, es decir, a la vida? La única solución posible consiste en contemplar el v. 14a como un hemistiquio no original, como un añadido de la mano de algún escriba, que no captó el valor metafórico del término «Seol» y que, atónito, se vio obligado a hacerse esa pregunta. Así opinan numerosos comentaristas, y así opinamos nosotros.

Job concibe tan liberadora la hipotética nueva situación que no dudaría en invocar (ya sin miedo) a Yahvé, a sabiendas de que le respondería (v. 15a). Aquí, el verbo «responder» está cargado de solicitud por su creatura y de benevolencia por parte de Yahvé. Así lo dan a entender las palabras cargadas de ternura del hemistiquio siguiente: «anhelando la obra de tus manos». Job está convencido que, tras permanecer largo tiempo en ese lugar recóndito, Yahvé acabaría echándole de menos. Se trata de una idea religiosamente tan vigorosa y profunda que muchos salmistas la quisieran para ellos. El verbo

traducido aquí por «anhelar» (o «echar de menos») no abunda mucho en la literatura bíblica, pero sus escasas recurrencias son suficientes para destacar sus perfiles. Así, Gn 31,30 nos habla de la "añoranza" de Job por la casa paterna; y Sal 84,3 describe el "anhelo" del creyente por pisar los atrios del templo (paralelo «alegrarse»). Desde aquí podemos captar mejor el anhelo y la alegría de Yahvé por encontrarse de nuevo con Job. El poeta ya había adelantado esta añoranza de Yahvé por Job en 7,8b: «*te fijarás* en mí, pero no estaré». Pero toda esta importante dinámica espiritual no nace y muere en Job. Llegados a este punto, sería conveniente destacar que el poeta erige a Job en representante de todo fiel israelita, de todos aquellos que se sienten "la obra de las manos de Yahvé" (cf. v. 15b) y programan su existencia conforme a tal tranquilizadora idea.

Siguiendo los pasos de está ensoñación en la que está atrapado, Job saca las consecuencias respecto de su situación personal: Yahvé ya no le acecharía, siguiendo sus pasos como un sabueso (cf. 13,27b), ni controlaría sus errores (v. 16); más bien se olvidaría para siempre de sus delitos y pecados (v. 17). ¡Si no es más que un pobre ser débil, ignorante y mortal! Pero, antes de seguir adelante, dediquemos un poco de atención a las imágenes del "saco" y del "blanqueo".

La segunda imagen es fácil de comprender para cualquier occidental. La cal con la que se blanquea la fachada de las casas u otros edificios sirve, además de para embellecerla, para ocultar sus eventuales grietas, irregularidades o suciedades. Job sabe que, en la nueva situación que ensueña, Yahvé pasaría por alto las irregularidades de su conducta, fijándose sólo en el llamativo y pulcro enjalbe. Contamos con un uso de esta imagen en la tradición neotestamentaria: «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, pues sois semejantes a sepulcros *blanqueados*, que por fuera parecen hermosos, pero por dentro están llenos de carroña y de inmundicia!» (Mt 23,27). Naturalmente, no es éste el caso de Job, pero baste la cita para captar el valor de la imagen.

La primera imagen, sin embargo, resulta menos accesible a la mentalidad occidental. ¿A qué saco se refiere el poeta? Con esta imagen antropomórfica, alude probablemente a la antigua costumbre oriental, común entre los beduinos, de llevar con ellos una bolsa con tantas piedrecillas como reses tenía su rebaño, de modo que su uso

pudiera facilitar la rapidez en negocios de compraventa. En consecuencia, Job piensa que Yahvé escondería en esa bolsa "divina" sus posibles agravios, con ánimo de olvidarse de ellos. Al lector atento no puede pasarle desapercibida la correlación entre la petición de Job en v. 13a («¡Ojalá en el Seol *me escondieras*...!») y el deseo manifestado por él en v. 17a («*cerrarías* en un saco mi delito»).

¡Pero todo es un sueño, tan hermoso como imposible! Así lo expresa el violento *crescendo* de la *cuarta y última sección* del cap. 14 (vv. 18-22), que confiere una tonalidad de cruda ironía a la sección anterior (vv. 13-17), al tiempo que empalma con la amargura de la segunda sección (vv. 7-12), de la que utiliza alguna imagen. Por lo que leeremos a continuación, veremos que Job ha despertado violentamente de su sueño, consciente de nuevo de la imposibilidad de que el ser humano consiga escapar del callejón sin salida de su existencia, y mucho menos de albergar en su interior la esperanza en un más allá distinto: «así acabas con la esperanza del hombre» (v. 19c). ¿Cómo? Lo veremos a continuación.

En vv. 18-19b el poeta entreteje hábilmente cuatro imágenes tomadas del orden de la naturaleza, que describen, por pares, el descalabro de Job y la actividad destructora de Yahvé respectivamente. Las dos primeras imágenes son materiales («monte» y «roca») y representan a Job; las dos segundas son líquidas («agua» y «aluvión») y describen la acción de Yahvé. El poeta compara la situación de Job como un terremoto destructor, y la acción divina, como una violenta tormenta. Pero vayamos paso a paso.

Job compara su precaria existencia con el hundimiento de un monte (v. 18a) sacudido por una fuerza sobrehumana. La antigua consistencia y estabilidad de las que gozaba han desaparecido de pronto, han zozobrado ante el impulsivo ataque divino. La imagen de la roca desplazada de su sitio (v. 18b) apunta en la misma dirección. Tanto «monte» como «roca» gozan de gran prestigio entre los poetas bíblicos. El punto de partida de «monte» es creacional: Yahvé ha creado los montes (Am 4,13; Sal 65,7); son posesión suya (Sal 95,4). En consecuencia, puede disponer de ellos. A pesar de su proverbial consistencia, los montes no son nada frente a Yahvé: tiemblan ante su presencia (Na 1,5; ver Ha 3,10; Sal 18,8) o se derriten (Jc 5,5; ver Is 63,19; 64,2; Sal 97,5), sobre todo cuando estalla la cólera divina,

capaz de abrasar los cimientos sobre los que se sustentan (Dt 32,22). En la leyenda sobre Elías en el Horeb (1 R 19,11), una violenta teofanía (un huracán de Yahvé) «hendía las *montañas* y quebraba las *rocas*» (los dos elementos de nuestro texto de Job, si bien en el de 1 Reyes el término es un sinónimo). El poeta nos ofrece con su imagen del monte una reflexión: si Yahvé puede acabar con la firmeza y consistencia de un monte, ¿qué puede esperar el incauto Job? Idéntico mensaje depara la imagen de la roca. Veámoslo.

Hasta tal punto depara la roca una imagen de solidez, que los poetas del AT la utilizan con frecuencia para sugerir la consistencia esencial del propio dios nacional. Yahvé es la "Roca" sobre la que se afianzan la nación y/o el individuo creyentes. No hay más que leer, entre otros muchos textos, Dt 32,15.18; 1 S 2,2; 2S 22,47; Is 26,4; Ha 1,12; Sal 18,32; 89,27. Pero, como ocurría con el término "monte", también la solidez de la roca puede resultar ridícula ante un eventual estallido de la cólera divina. Leemos en Na 1,6:

> Ante su enojo, ¿quién aguantará?
> ¿Quién resistirá el ardor de su cólera?
> Su furor se derrama como fuego,
> las *rocas* se quiebran ante él.

El propio libro de Job (18,4) nos ofrece esa idea de la inconsistencia de los más sólidos ejemplares de la creación divina, cuando Bildad pregunta irónicamente a Job a ver si se cree que el mundo no puede subsistir sin su presencia. Pero veremos esto a su debido tiempo.

La pareja de imágenes líquidas del v. 19 («agua»; «aluvión») afectan a Yahvé. Si el lector las piensa y repiensa con cuidado, advertirá las consecuencias que se pueden desprender de ellas, tanto en el orden poético como religioso. Para empezar, el poeta nos ofrece un llamativo contraste entre la solidez de una montaña o una roca y la aparente inconsistencia del agua y su manipulabilidad (recordemos de paso el calificativo de "humilde" en boca de Francisco de Asís). Sin embargo, la "terquedad" del agua, sus persistentes "caricias", pueden acabar erosionando la roca más sólida. Por otra parte, el agua es un elemento incontrolable; cuando se desata por las torrenteras durante una avenida (aluvión) puede causar serias catástrofes. El poeta

apela aquí a la experiencia compartida por todos los seres humanos. Aplicadas estas imágenes a Yahvé y a Job, a éste le toca la peor parte: «como agua que erosiona las piedras» (v. 19a). La aparente solidez pétrea de nuestro héroe se ha visto desecha por los persistentes ataques del agua-Yahvé. El segundo hemistiquio («como aluvión que arrastra el barro») abunda en la misma idea. Yahvé puede ser agua mansa o torrente desbordado. En cualquiera de los supuestos, nuestro héroe se muestra radicalmente endeble. Además, el «barro» mencionado es la traducción del original hebreo «*polvo* de la tierra». El poeta recuerda así que el ser humano (también Job), por muy consistente que sea en todos los órdenes de la vida y por muy seguro que se halle de sí mismo, nunca deberá olvidar su frágil hechura, como nos recuerda casi de forma elegíaca Gn 3,19:

> ... hasta que vuelvas al suelo,
> pues de él fuiste tomado.
> Porque eres *polvo* y al *polvo* volverás.

Job se siente así arrastrado, como el barro de las torrenteras, hacia un fatídico destino, a merced de una fuerza y una furia incontrolables. De modo que la conclusión fluye también como el agua: «así acabas con la esperanza del hombre» (v. 19c).

El conmovedor tono elegíaco se prolonga en los versos siguientes. Dice el v. 20: «Le atacas sin descanso y se va, / desfiguras su rostro y lo despides». Cualquier persona mínimamente religiosa se sentirá presa del estupor y el desasosiego al leer estas líneas. Y no es para menos. La acusación dirigida por Job a Yahvé da de lleno en la diana de la blasfemia. ¡Le acusa claramente de mala voluntad y crueldad! El uso de los verbos «atacar» y «desfigurar» son realmente duros. Job no se anda con rodeos. Sin embargo, con el fin de captar en su justa medida el alcance de las palabras de Job, convendría matizar el significado de ambos verbos. El primero, de escaso uso en la Biblia hebrea, ofrece claras connotaciones de poder y agresividad. No es evidente que pertenezca al campo léxico de la guerra, aunque no cabría extrañeza alguna en vista de que Job concibe la existencia del ser humano como una dura milicia (ver 14,14b y comentario). El segundo verbo («desfigurar») significa propiamente «cambiar», «transformar». ¿Qué podemos deducir de todo esto?

Job acusa a Yahvé de maltratar a su creatura de por vida: la ataca y la acosa (también así se puede traducir el verbo hebreo) hasta que «se va», es decir, fenece. No es tan claro, sin embargo, el significado que pueda tener aquí la expresión «desfigurar el rostro». Para empezar, dado que "rostro" vale por "presencia", el término hebreo correspondiente denota también la "persona". En castellano, "no quiero verle la cara" equivale asimismo a "no quiero verle". ¿Se refiere Job, siguiendo una hipotética metáfora bélica, a las consecuencias del ataque mencionado en el hemistiquio anterior? Es decir, ¿se refiere Job a que Yahvé lanza tales ataques al ser humano durante su vida que éste llega irreconocible a la tumba? Probablemente sí, y lo que aquí resalta el poeta, a nuestro entender, es la amargura que ha de soportar el ser humano viendo que la vida se le escapa lentamente, que le va pasando continuas facturas tanto en el físico como en la psique, hasta llegar a la tumba "derrotado", después de tanto bregar durante su dura "milicia". Al final, Yahvé "lo despide" o (también posible traducción) "lo deja marchar". Con más cinismo, pero no con menos angustia (al menos contenida), dice el autor del Eclesiastés (9,5-6):

> 5 Los vivos saben que han de morir, pero los muertos *no saben* nada, y ya no hay paga para ellos, pues se perdió su memoria.
> 6 Se acabaron hace tiempo su amor, su odio y sus celos, y no tomarán parte nunca jamás en todo lo que pasa bajo el sol.

Este texto de Qohélet nos proporciona un eslabón con el siguiente verso del libro de Job: «Medran sus hijos y *no se entera*; son despreciados y *no lo advierte*» (v. 21). El Seol se caracteriza, entre otras cosas, por la ignorancia de sus huéspedes respecto al mundo de los vivos. La desconexión entre ambos mundos es total. El poeta la pone de manifiesto recurriendo a los lazos más íntimos y sólidos que pueda tener el ser humano en vida: la familia, en especial los hijos. Los hijos eran los portadores del apellido; de ellos dependía la supervivencia del colectivo familiar. Decir "hijos" era decir *vida*, decir esperanza. Pero, a pesar de su solidez, la *muerte* destroza esos vínculos sin esfuerzo alguno. El habitante del Seol nada sabe de sus hijos: si prosperan o si padecen algún estigma social (¿pobreza?) que los hace despreciables.

El v. 22 retoma la idea del v. 19b: «Sólo siente el dolor de su carne, tan solo se lamenta por su vida». El poeta, haciendo uso de dos elementos típicos de la antropología hebrea («carne» y «vida»), describe en este verso el dolor "total" que se abate sobre el ser humano durante su vida. El término hebreo traducido por «carne» (*bāśār*), sustenta con sus acepciones la faceta más elemental del hombre: su fisiología animal; y connota debilidad congénita y contingencia extrema. Oigamos a Isaías (40,6-7a):

> Una voz dice: «¡Grita!»
> Yo pregunto: «¿Qué he de gritar?»
> –Que toda *carne* es hierba,
> y su esplendor como flor del campo.
> La flor se marchita, se seca la hierba...

Por su parte, el término que hemos traducido por «vida» (*nepeš*) describe el principio vital del ser humano. (San Jerónimo lo tradujo *anima*.) Ambos términos nos remiten a los albores de la creación. Leemos en Gn 2,7:

> Yahvé Elohim formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente (*nepeš ḥayyā*).

Respecto a la mujer, dice Gn 2,21:

> Yahvé Elohim... le quitó [al hombre] una de sus costillas y rellenó el vacío con carne (*bāśār*).

Si volvemos ahora la vista al texto de Job que venimos comentando, entenderemos mejor lo que hemos querido decir con "dolor *total*". La toma de conciencia, por parte del ser humano, de su dramático destino (la muerte física) alcanza su cota más alta de amargura cuando comprueba no sólo que Yahvé se desentiende de él, sino que en ocasiones actúa con una inesperada crueldad, acabando así con el único asidero que puede mantener a flote al hombre: la esperanza. Este insoportable dolor llega a apoderarse por completo del cuerpo (*bāśār*) y del alma (*nepeš*). Al ser humano sólo le queda la lamentación.

Dice un autor moderno: «En este escenario lúgubre y sin esperanza hace acto de presencia, una vez más, el silencio tenso y dramático de la tragedia humana. Job está desconcertado porque sabe que Dios no concede tregua alguna ni acepta negociaciones con el hombre; sabe también que no está dispuesto a abandonar sus terroristas intervenciones contra el hombre. Por un lado está el hombre con su poquedad y su pobreza; por otro, está Dios con todo el arsenal de sus castigos... En el centro están los amigos de Dios, no del hombre. Pero en el centro se halla también Job, el único que, en este enfrentamiento titánico y desproporcionado, se atreve a ponerse de parte del hombre y a denunciar a Dios» (Ravasi, 455).

Así termina esta prolija y profunda intervención de Job (caps. 12-14), con la que concluye el primer ciclo de discursos. A lo largo de ella ha subrayado el poeta ciertos puntos esenciales en la teología del libro. Job reconoce el carácter absoluto de la sabiduría y el poder divinos, pero sospecha al mismo tiempo que tales prerrogativas divinas se revuelven violentamente contra el hombre, con una animosidad letal y desproporcionada por parte de Yahvé. El dios hebreo "conoce" como nadie los entresijos de la naturaleza, y los poderes mundanos (reyes, sacerdotes, nobles, ancianos) nada son en comparación con su poder absoluto. Sus amigos (enrocados en sus convicciones teológicas) nada pueden enseñarle que él no sepa. Por eso, rechaza sus argumentos falaces y los emplaza a escuchar sus descargos, al propio tiempo que va incubando en su interior el deseo y la posibilidad de llevar a juicio a Yahvé. Incluso repasa mentalmente las condiciones que pondría a su dios para hacer viable tal improbable encuentro. Pero, retomando la sensatez, se sumerge en la elegía para reconocer con dolor las limitaciones congénitas del ser humano, abocado a un fatal y trágico destino, y para describir lo que él percibe como una injusticia radical en el orden de la naturaleza: todo en ella puede reverdecer en ciertas condiciones, mientras que tal posibilidad ha sido denegada por Yahvé a los seres humanos. El hombre, derrotado y machacado por Yahvé, sólo tiene cabida en el Seol.

SEGUNDO CICLO DE DISCURSOS

Este segundo ciclo de discursos ahonda en algunos aspectos del primero, pero al mismo tiempo ensaya nuevas rutas discursivas. Entre éstas, resalta al inicio un apunte de antropología del lenguaje: valor liberador o destructor de la palabra. Como si la palabra fuese una prolongación del propio ser del hombre, su calidad (en cuanto contrastada objetivamente con la realidad) puede arruinar su existencia o proyectarlo hacia una más plena autorrealización. Desde luego, la calidad de la palabra requiere mayor acendramiento en el discurso teológico, es decir, cuando el lenguaje interpela directamente a la divinidad y cuando ésta es el garante directo de su adecuabilidad. En consecuencia, según Elifaz, la palabra contra Dios destruye al propio hombre y, al mismo tiempo, la genuina piedad. La antropología del lenguaje afecta directamente a la antropología religiosa. Sobre esta base, Sofar describe con entusiasmo en el cap. 20 la autodestrucción del malvado, de la persona que elabora sus discursos reivindicativos desde una desnuda autonomía. En el cap. 21, sin embargo, Job rechaza semejante doctrina absurda, pues cualquiera que tenga los ojos bien abiertos, no cegados por una fantasiosa ideología religiosa, puede ver que muchos malvados prosperan y llegan a la tumba acompañados de todo tipo de bendiciones.

Job no se siente afectado por las réplicas de sus contertulios. En primer lugar, rechaza con desdén el carácter inamovible y universal de la experiencia de generaciones pasadas, una de las columnas de la sabiduría convencional. Por otra parte, basándose en su experiencia personal, que él considera un principio hermenéutico irrenunciable,

describe en tono elegíaco los límites en que se mueve naturalmente el ser humano, presa inocente de un destino efímero e inconsistente. Ya lo dice cínica y cruelmente Bildad: «Tú, que te destruyes con tu cólera, / ¿quedará desierta la tierra por tu causa?» (18,4). El ser humano no es más que un gran cero a la izquierda en el concierto de la creación. Así lo expresa indirectamente Elifaz al proponer el mito del Hombre Primordial, aplicándolo al caso de Job y rebajando así las pretensiones prometeicas de nuestro héroe (cf. 15,7).

Basándose en éstas y otras ideas, Job diseña un esbozo de la divinidad. Su experiencia le dice que su dios es un ser cruel y caprichoso, que ha creado al hombre con el único propósito de hacerle morder el polvo, de poner continuas trabas a su felicidad. A la vuelta de cada recodo de la existencia, el ser humano se encuentra con un dios vengativo que acecha cualquiera de sus deslices para abalanzarse sin misericordia sobre él. De ese modo, el ser humano, maltratado por la divinidad, se ve privado de toda esperanza y condenado a la más abyecta soledad.

Sin embargo, Job no se resigna a constatar la aparente muerte social (y en su propia psique) de un dios enemigo del hombre. En dos ocasiones confiesa con contenida emoción su convicción de que, de algún modo u otro, ese dios vive: «Ahora mismo tengo en el cielo mi testigo, / mi defensor habita en lo alto» (16,19); «Pero yo sé que vive mi Defensor, / que se alzará el último sobre el polvo» (19,25). Tal convicción, y no las rancias y piadosas palabras de sus acusadores, proyectan el contenido del libro hacia el final y preparan la sorpresiva presencia de Yahvé en los últimos capítulos.

JOB SE CONDENA POR SU LENGUAJE (c. 15)

15 [1] **Elifaz de Temán respondió así:**

[2] ¿Responde un sabio con razones vanas
y llena su vientre el viento del Este?
[3] ¿Argumenta sin ningún fundamento,
con palabras que no sirven de nada?
[4] ¡*Pero tú además* suprimes la piedad*,
anulas la meditación ante *El*!*

[5] Tu culpa dicta tus palabras*,
prefieres la lengua de la astucia.
[6] Tu boca te condena, que no yo,
tus labios testifican contra ti.

[7] ¿Eres el primogénito de los hombres*,
engendrado antes que los collados?
[8] ¿Has asistido al consejo divino
y has *hecho tuya* la sabiduría?
[9] ¿Qué sabes tú que no sepamos?,
¿qué entiendes que no tengamos claro?
[10] Hay entre nosotros canosos y ancianos*,
más repletos de días que tu padre.
[11] ¿Te parece poco el consuelo de *El*,
las suaves palabras que escuchas?
[12] ¡Cómo te domina la pasión*
y miras con ojos desorbitados
[13] cuando *tu furor se revuelve* contra *El* *
soltando palabras *por esa boca*!
[14] ¿Qué es el hombre para creerse puro,
para creerse inocente el nacido de mujer?
[15] Si ni siquiera confía en sus Santos,
ni los cielos le parecen puros,
[16] ¡qué decir de lo asqueroso y corrompido,
del hombre que se ahoga en maldad!*

[17] Voy a hablarte, escúchame,
te contaré lo que he visto,
[18] lo que cuentan los sabios sin tapujos,
la tradición recibida de sus padres
[19] –sólo a ellos les fue dado el país
y ningún extranjero se mezcló con ellos–:
[20] «*Todos los días* del malvado discurren entre tormentos,
son contados los años asignados al opresor;
[21] escuchan sus oídos voces de terror,
lo asaltan bandidos en plena prosperidad;
[22] que no confíe en volver de las tinieblas,
pues está destinado a la espada;

23 *anda errante* como *alimento* de los buitres*,
***sabe que está cerca el día tenebroso*.**
24 Lo espantan la angustia y la ansiedad,
lo invaden como rey presto al ataque,
25 por alzar su mano contra *El*
y atreverse a retar a Shaddai,
26 arremetiendo de frente contra él
tras la maciza panza de su escudo,
27 con carrillos rebosantes de grasa
y sus lomos cubiertos de sebo.
28 Acabará viviendo en ciudades en ruinas,
en casas no habitadas a punto de caer *.
29 No se enriquecerá ni durará su fortuna,
ni *se extenderán por el país sus posesiones* *.
30 No escapará a las tinieblas:
la llama agostará sus renuevos,
su flor será barrida por el viento *.
31 Que no confíe en su *engañosa altura* *,
pues *quedará convertido en nada* *.
32 Su follaje * se laciará antes de sazón *,
sus ramas no reverdecerán.
33 Será viña que pierde sus agraces,
olivo que deja caer su flor.
34 Es estéril la ralea del impío,
devora el fuego la casa del interesado*.
35 Quien concibe maldad pare desgracia,
su vientre gesta *frustración*».

V. 4 (a) «la piedad», lit. «el temor» (se entiende de Yahvé).
(b) La raíz hebrea indica que se trata de una meditación susurrada.
V. 5 «tus palabras», lit. «tu boca».
V. 7 Lit. «primer hombre». Otros: «¿Eres acaso Adán, el primer engendrado?». Improbable.
V. 10 «canosos y ancianos»; otra traducción posible: «canosos venerables».
V. 12 «pasión», lit. «corazón».
V. 13 «furor», lit. «espíritu» (se entiende «violento»).
V. 16 «que se ahoga en maldad», lit. «que bebe maldad como agua».
V. 23 Otros traducen: «Anda errante en busca de alimento, ¿dónde?». La diferencia («buitre» – «¿dónde?») se basa en la distinta lectura del texto consonántico hebreo.
V. 28 Hemos condensado en este segundo hemistiquio un original hebreo más largo: «en casas inhabitables, a punto de arruinarse».

V. 29 Verso difícil. Otros entienden «país» («tierra») como «tierra (sepulcral)» y traducen: «no podrá llevar al sepulcro sus posesiones». Posible, aunque el paralelismo apoya más bien nuestra propuesta. Hay quien, siguiendo el griego, traducen: «ni se extenderá su sombra por el país».

V. 30 Verso corregido con el griego. Hebr. oscuro: «será barrido con el viento de su boca».

V. 31 (a) Texto corrompido. «Altura» según griego. Otros, siguiendo más de cerca un hebreo difícil, traducen: «que no confíe en la engañosa vanidad». Poco probable, a juzgar por las imágenes vegetales que rodean a este verso.

(b) «quedará convertido en nada», lit. «su cambio será nada/vaciedad».

V. 32 (a) «follaje», según versiones; hebr. «se llenará».

(b) «antes de sazón», lit. «cuando no [ha llegado] su día».

V. 34 «la casa», lit. «las tiendas».

Comienza el segundo ciclo de discursos. El orden de las intervenciones sigue el modelo del primer ciclo. Ahora, por tanto, toma la palabra Elifaz. Aunque a primera vista no lo parezca, este discurso se hace eco de las anteriores intervenciones de Job, como se desprende de cierto vocabulario y, sobre todo, de la acusación de impiedad. Esta intervención de Elifaz está articulada, en líneas generales, en tres secciones: vv. 2-6; 7-16; 17-35. La propuesta de ulteriores subdivisiones (siempre lícitas) no hace sino despistar al lector.

La **primera sección** (15,2-6) se abre con una serie de preguntas retóricas enmarcadas en una concepción tradicional de la naturaleza de la sabiduría y de la función ejercida por los "sabios". Así se deduce de la terminología: «razones», «argumentar», «palabras» (vv. 2-3). Por otra parte, contamos con el "órgano" de la transmisión de la sabiduría: «lengua», «boca», «labios» (vv. 5-6). En el centro (v. 4) se yergue la terrible acusación que Elifaz lanza contra Job: impiedad, irreligiosidad. Pero vayamos por pasos.

Elifaz comienza haciéndose eco del sarcasmo de Job en su anterior intervención: «...con vosotros morirá la sabiduría» (12,2b). Por otra parte, veíamos que Job no se creía en inferioridad de condiciones por lo que respecta al conocimiento del tema tratado y sus consecuencias: «Pero sé pensar como vosotros, / en nada me superáis» (12,3); «Lo que sabéis, lo sé yo también, / en nada me superáis» (13,2). Elifaz, sin embargo, cree que las palabras de Job no son más que «razones vanas» (lit. "sabiduría de viento", 15,2a). Es una forma de hablar de la inconsistencia, del poco peso de las palabras de Job.

Tal convicción de Elifaz es apostillada por las expresiones «sin ningún fundamento» y «no sirven de nada» (v. 3). Los argumentos de Job, en opinión de su docto amigo, carecen de solidez y consistencia; son tan pasajeros y faltos de orientación como puede serlo el viento.

A este respecto, convendría que nos detuviésemos un momento en la imagen del «viento del Este» de v. 2b. Según la tradición literaria bíblica, el viento del Este o siroco se caracteriza por su capacidad de resecar y asolanar la vegetación (véase Gn 41,6.27; Ex 14,21; Jon 4,8; Ez 17,10); es un viento irrespirable, fuerte y asolador, utilizado con cierta frecuencia como imagen de un ataque devastador (véase Is 27,8; Jr 18,17; Sal 48,8). En consecuencia, cuando Elifaz pregunta a Job, de forma retórica, a ver si a un sabio le «llena su vientre el viento del Este», le está acusando de estar preñado de tal viento: violento, destructor y abrasador, pero viento al fin y al cabo. Si Job tiene el vientre repleto de viento del Este, sólo podrá parir violencia y destrucción. En definitiva, para Elifaz, la conducta de Job no responde a lo que se espera de un sabio; sólo lo es en apariencia. Todo israelita cabal sabe que las palabras de un sabio no son abrasadoras y letales, sino "fuente de vida" (Pr 13,14).

En el centro de esta primera sección se alza la acusación más grave dirigida hasta el momento contra Job: «Pero tú además suprimes la piedad, / anulas la meditación ante [el dios] El» (v. 4). El adverbio "además" viene a ahondar en las anteriores afirmaciones: Job no sólo es un falso sabio, expuesto a ser devorado por ese viento abrasador del que está preñado; a tal condición hay que añadir su carácter impío. A este respecto, convendría hacer un alto para exponer brevemente el significado preciso y las connotaciones de los términos traducidos por «piedad» y «meditación».

La palabra hebrea traducida por «piedad» significa propiamente «temor». En nuestro contexto, ese temor tiene como objetivo la divinidad. Pero en la Biblia hebrea, el sintagma «temor (de Yahvé)» hace referencia casi siempre a la actitud del ser humano abierto a una trascendencia de la que se sabe deudor; no implica miedo o terror a la divinidad, sino el sentimiento de sentirse religado a alguien que da sentido a su existencia. Se trata, por tanto, de una *pietas religiosa*. De ahí que la expresión «temor (de Yahvé)» sea traducida, evitando así equívocos, por "respeto", "piedad" o "religiosidad". De Job, ya se

decía al principio (1,1.8) que era un «hombre... temeroso de Dios», es decir, "religioso". Por su parte, el término traducido por «meditación» hace referencia a la actividad del israelita religioso que dedica parte de sus horas a meditar (lit. «susurrar») las obras de Yahvé o su Ley (véase Sal 77,7.13; 105,2; 119,15.97.99; 143,5). La frecuencia de tal verbo en el Salterio indica que la "meditación susurrante" constituía una manifestación de la piedad más genuina.

Elifaz acusa, por tanto, a Job de impío e irreligioso, de ser en la práctica un ateo. Job, según Elifaz, es un "operario de la nada". No hay más que fijarse en el significado profundo de muchos términos, cuya entraña lingüística no denota más que inconsistencia o vacío: las razones de Job son «vanas» (lit. «viento»); tiene su vientre repleto de «viento»; argumenta sin «ningún» fundamento (el original hebreo hace referencia al carácter "in-servible" de su discurso); sus palabras no sirven «de nada» ("in-utilidad"). Esa actividad como "operario de la nada" por parte de Job desemboca en la supresión y anulación (= reducción a la nada) de la piedad y de la meditación.

Los vv. 5-6 abundan en la temática. Curiosamente Elifaz no parece interesado (por ahora) en la vida personal de Job, en la praxis de su vida diaria. Quizá no tenía nada que reprocharle a ese respecto. Sus ataques se centran en la malignidad de su discurso. Observemos cómo se suceden en los vv. 5-6 los términos «palabras» (5a), «lengua» (5b), «boca» (6a) y «labios» (6b), es decir, la maquinaria que saca a la luz nuestro interior, todo aquello que procesa nuestra mente. Advirtamos, antes de seguir adelante, que el término hebreo que hemos traducido por «palabras» significa en realidad «boca», de modo que la secuencia sería "boca-lengua-boca-labios". ¡De qué manera tan magistral juega el poeta con el significado de las palabras! Observemos que esa secuencia relativa a los órganos de la dicción viene a continuación del término «meditación», que, como hemos dicho, significa "rezo musitado". Es decir, Elifaz opone el genuino susurro religioso (acción ejercida por los labios/boca) al uso irreligioso de los labios/boca por parte de Job.

Pero ahí no queda todo, pues los propios órganos de la dicción de Job, ésos que él utiliza impíamente para suprimir y anular (v. 4), se revelan contra él desvelando su verdadero interior. El poeta personifica esos órganos, convirtiéndolos en testigos de cargo: su propia

boca lo condena, sus labios testifican contra él (v. 6). Incluso la culpa está personificada, dictándole a Job lo que debe decir (v. 5a).

«Boca», «lengua» y «labios» son términos que gozan de un tratamiento especial en la sabiduría bíblica, sobre todo en la literatura de sentencias. Demos un breve paseo por ese atractivo mundo, fijándonos sobre todo en la peligrosidad que puede ocultarse en el interior de la boca. La lengua, por ejemplo, goza de una calculada ambigüedad en ese tipo de literatura. Por una parte, puede "sanar", a juzgar por textos como Pr 12,18; 15,4. Sin embargo, los sabios alertan sobre todo de sus peligros. En efecto, la lengua puede ser "tramposa", "embustera" o "mentirosa" (Pr 6,17; 10,31; 12,19; 21,6; 25,23; 26,28; cf. Jr 9,4; Mi 6,12; Sal 78,36; 109,2; 120,2-3), "melosa" (Pr 6,24; 28,23; cf. Sal 5,10), "maligna" (Pr 17,4), "calumniadora" (Sal 15,3). La lengua embustera destruye (Sal 52,6), pues es capaz de distorsionar la realidad (Pr 17,20). Tal es así, que los poetas le atribuyen facultades letales: hiere mortalmente (Jr 9,2.7), es como una espada (Sal 57,5; 64,4) o como la lengua de las serpientes (Sal 140,4). La ambigüedad de la lengua, en su calidad de imagen, queda magistralmente expresada en dos textos:

> Lengua sana es árbol de vida,
> lengua perversa rompe el corazón (Pr 15,4).
>
> Muerte y vida dependen de la lengua,
> el que la aprecia comerá su fruto (Pr 18,21).

Recordemos que Elifaz acusa a Job de preferir «la lengua de la astucia», es decir, de hacer un uso malintencionado del órgano con el que el hombre piadoso susurra las obras y las maravillas de Yahvé.

Otro tanto puede decirse de los «labios», que gozan de la misma ambigüedad que la lengua. Pueden sustentar la vida (Pr 10,21), deleitar (Pr 10,32) y procurar sabiduría (Pr 15,7). A los sabios los protegen sus labios (Pr 14,3; cf. 17,28). Sin embargo, la literatura de sentencias prefiere alertar de los peligros que se ocultan bajo los labios, pues pueden ser "falsos" (Pr 4,24; 20,19; cf. Sal 17,1), "mendaces" (Pr 10,18; 12,22; 18,7; cf. Sal 31,19), "malintencionados" (Pr 5,3; 26,23; cf. Sal 12,4) y "retorcidos" (Pr 19,1). Pero los peligros que pueden acarrear los labios no repercuten sólo en los demás, pues pueden convertirse en lazo y trampa para quien hace mal uso de ellos, como sugiere Pr 12,13.

Finalmente, el término «boca» nos conduce por idénticos senderos connotativos. El órgano de la dicción por antonomasia presenta, cómo no, rasgos positivos en la literatura de sentencias. La boca procura sabiduría (Pr 10,31; cf. Sal 37,30; 49,4), es fuente de vida (Pr 10,11) y salva a los honrados (Pr 12,6). En cualquier caso, conviene estar al acecho de sus peligros (Pr 21,23). En efecto, la boca puede ser "engañosa", "falsa" o "mentirosa" (Pr 4,24; 8,13; 10,32; cf. Sal 36,4; 62,5), "melosa", "blanda" y "halagadora" (Pr 26,28; cf. Sal 55,22; 78,36); puede destruir a otros (Pr 11,9) o conducir a la propia ruina (Pr 10,14; 18,7). La lengua es una fosa profunda (Pr 22,14), oculta violencia (Pr 10,6.11) y esparce maldad (Pr 15,28; cf. Sal 36,4). Pero, en definitiva, la lengua se puede volver contra uno mismo, pues «cada cual se nutre del fruto de su boca» (Pr 13,2; cf. 18,20).

Todos estos textos examinados, con su carga de connotaciones negativas, pueden ayudarnos a profundizar en el alcance de las palabras que Elifaz dirige a Job en esta primera sección del cap. 15. «Boca», «lengua» y «labios» son instrumentos con los que el Creador ha dotado al ser humano para alabarle, bendecirle y aclamarle (Sal 35,28; 51,17; 63,6; 66,17; 71,8.15.23; 119,171; 145,21); Job, sin embargo, hace un uso destructivo de ellos, que en definitiva lo conducirán a la autodestrucción: «tu boca te condena..., tus labios testifican contra ti» (15,6). Según Elifaz, Job ha quedado preso en las redes de su impiedad y su falsa religiosidad.

La **segunda sección** (15,7-16) se compone de tres partes (vv. 7-10; 11-13; 14-16), caracterizadas por sendas preguntas: «¿Eres el primogénito...?» (v. 7a); «¿Te parece poco...?» (v. 11a); «¿Qué es el hombre...?» (14a). También el contenido temático diferencia a las tres partes. La primera versa sobre el origen de la sabiduría y su transmisión; la segunda aborda la impía relación de Job con el dios El; la tercera considera la insignificancia e impureza congénita del ser humano.

Primera parte (vv. 7-10). Los exegetas discuten sobre el significado de la expresión «primogénito de los hombres». Traducido literalmente, el texto hebreo viene a decir: «¿Acaso fuiste engendrado primer hombre?». Dado que el término hebreo por «hombre» es *'ādām*, algunos traductores ofrecen la alternativa: «¿Te crees acaso Adán, el primer nacido [o engendrado]?». Pero tal oferta carece de fundamento, toda vez que, según la tradición bíblica, no se puede decir que Adán

"fuese engendrado" por Yahvé(-Elohim). Verdad es que el verbo «engendrar» es usado en contextos análogos, pero sólo se dice metafóricamente de la madre-Jerusalén (Is 51,18) o de Yahvé en relación con el alumbramiento del nuevo pueblo (Is 66,7ss; Mi 5,2) o con la instalación de su Ungido en Sión (Sal 2,7), pero este último texto en un marco léxico más propio del mitograma. Por otra parte, ¿cómo se puede decir que Adán fue engendrado «antes que los collados»? (v. 7b). Tal comparación sólo es aplicable a la preexistencia de Yahvé («Antes de ser engendrados los montes... tú eres dios», dice Sal 90,2). ¿A qué puede referirse entonces nuestro texto?

Más bien nos encontramos ante un fósil literario de naturaleza mitológica: el Hombre Primordial creado por la divinidad antes de la aparición del cosmos, testigo de la creación y sabedor, por tanto, de los secretos de la sabiduría desplegada por la divinidad en su actividad creadora. El Hombre Primordial supera, por tanto, en conocimiento a cualquier creatura humana, por muy sabia que ésta sea, pues posee una sabiduría de primera mano. Es muy probable que este Hombre Primordial sea un sosia masculino de la Sabiduría personificada de Pr 8,22-31, y que ambas figuras respondan a un modelo común, compartido también por otros mitogramas orientales. Pero recordemos el texto de Proverbios:

> 22 Yahvé me creó como primicia de su actividad,
> antes de sus obras antiguas.
> 23 Desde la eternidad fui formada,
> desde el principio, antes del origen de la tierra.
> 24 Fui engendrada cuando no existían los océanos,
> ....
> 25b *antes que los collados fui engendrada*.
> ....
> 27 Cuando colocaba los cielos, allí estaba yo,
> ....
> 29c Cuando asentaba los cimientos de la tierra,
> 30 yo estaba junto a Él, como aprendiz...

La comparación que proponemos es plausible, toda vez que la frase hebrea traducida aquí, en Proverbios, por «antes que los collados fui engendrada» es idéntica (a excepción naturalmente del tiempo verbal) a la de Job 15,7b.

En consecuencia, lo que Elifaz viene a decir sarcásticamente a Job en 15,7 es a ver si, al hacer gala de tan portentosa sabiduría, pretende situarse a la altura de la divinidad. Por idéntico derrotero discurre la terminología y el contenido del verso siguiente (15,8). La expresión «consejo divino» nos resitúa en el ámbito del mito. En efecto, no es extraño toparse en la Biblia hebrea con esta pieza mitológica, un residuo, sin duda, del modelo cananeo de panteón divino. Según la religiosidad cananea, de naturaleza politeísta, el dios Ilu (El en la Biblia) estaba al frente del panteón, como dios supremo. El resto de los dioses, de categoría inferior, formaban parte de su "consejo" o "asamblea". Podemos descubrir este mitema en textos como 1 R 22,19; Sal 82,1; 95,3; 96,4; 97,7; Job 1,6; 2,1. Si esto es así, habremos de convenir en que también la expresión «primogénito de los hombres» forma parte del mismo círculo de ideas.

Si Job se elevase a sí mismo por encima de los mortales, casi como un semidiós, es normal que se hubiese hecho con la sabiduría, como leemos en v. 8b. Pero Elifaz, poco amigo de ensoñaciones, se sitúa (y resitúa a Job) en el ámbito de los simples mortales. Desde esta perspectiva horizontal, discurre con lógica la pregunta de Elifaz: «¿Qué sabes tú que nosotros no sepamos?, / ¿qué entiendes que no tengamos claro?» (v. 9). Lo cierto es que Job y sus amigos llevan un buen rato acusándose mutuamente de falta de una sabiduría cabal, es decir, del conocimiento de la oscura actividad de Yahvé en el ámbito de los seres humanos. Recordemos lo que decía Job a sus amigos en 12,3 y 13,2:

> Pero sé pensar como vosotros,
> en nada me superáis.
> ¿Quién no sabe todo eso?
>
> Lo que sabéis, lo sé yo también,
> en nada me superáis.

¡Sus amigos no son quiénes para darle a él lecciones de nada! ¿A quién recurrir entonces? ¿Quién puede dar lecciones de auténtica sabiduría? Elifaz se afianza en la *traditio recepta*, es decir, en la tradición socialmente configurada. En el marco de la sabiduría convencional israelita, una de las fuentes del conocimiento era la enseñan-

za de los mayores. Ésa es la idea sugerida por Elifaz a continuación (v. 10). Los ancianos, dada su larga experiencia y su sentido de la ponderación, constituyen una inagotable fuente de sabiduría. Ya se lo recordó Bildad a Job en 8,8-9a:

> Pregunta, si no, a pasadas generaciones,
> medita en la experiencia de sus mayores.
> De ayer somos nosotros, nada sabemos.

La *segunda parte* de esta segunda sección (vv. 11-13) se centra en las tormentosas relaciones entre Job y su dios. La pregunta formulada por Elifaz en el v. 11 llama sin duda la atención del lector. ¿Qué «consuelo» le ha proporcionado el dios El a Job? ¿Acaso la inexplicable destrucción de su hacienda y de su vida? ¿Dónde hemos escuchado esas «suaves palabras» de la divinidad? Hasta el momento, nada sabemos de tales palabras de consuelo. Una de las razones de las quejas de Job es precisamente el aterrador (y peligroso) silencio de lo alto. Nuestro héroe sólo siente sobre sí la escrutadora mirada de un dios vengativo, dispuesto a saltar sobre su presa. ¿Cómo explicar entonces este v. 11? Es muy probable que Elifaz, en representación de los otros dos contertulios, se vea a sí mismo, con insólita arrogancia, como portavoz de la divinidad; es decir, que el «consuelo» y las «suaves palabras» ¡sean las de los tres amigos! Esta lectura alternativa (probable, como hemos dicho), sorprende, sin embargo, por dos razones. En primer lugar, Job no ha recibido por ahora de sus amigos más que inmisericordes palabras de escarnio, que no sólo no han supuesto consuelo alguno para nuestro héroe, sino que más bien han exacerbado su ánimo y endurecido sus críticas a la divinidad. En segundo lugar, ¿cómo es posible que Elifaz se conciba a sí mismo como un fiel Hermes del dios El? En efecto, Job podría expetarle: ¡Resulta que me acusas de creerme el «primogénito de los hombres» y tú te crees el infalible hermeneuta de la divinidad!

Esta segunda acusación de Elifaz abunda en la impiedad de Job. Los vv. 12-13 se refieren a la mala disposición manifestada por Job al no aceptar los "consuelos" del dios El transmitidos por sus tres contertulios. Tal rebeldía queda expresada mediante el recurso a dos componentes del ser humano que definen negativamente la animosidad, pero tomados metafóricamente: «corazón» (hebreo *lēb*, tra-

ducido aquí por «*pasión*») y «espíritu» (hebreo *rûaḥ)*, traducido por «*furor*»). Si a estos dos elementos sumamos los mencionados en v. 12b («ojos») y v. 13b («boca»), nos encontramos con la serie antropológica “corazón-ojos-espíritu-boca”. El corazón/pasión se manifiesta en la mirada; el espíritu/animosidad, en la palabra. Según esto, todo el ser de Job, interioridad y exterioridad, está volcado hacia una blasfema e intolerable rebeldía. La mención de los «ojos desorbitados», por parte de Elifaz, nos remite a las palabras del propio Job en 16,9:

> Lo cólera divina me acosa y me desgarra,
> ....
> mi adversario me mira con *ojos aviesos*.

Se diría que los ojos desorbitados de Job no hacen más que reflejar la aviesa mirada de su dios, pendiente siempre de sus pasos (cf. 14,3); hasta Elihú lo sabe (cf. 34,21). ¿Cómo no va a adoptar Job esa mirada, cuando las penas y la aflicción ocasionadas por Yahvé desvelan y consumen sus ojos (cf. 17,2.7)? ¿Con qué otros ojos puede mirar, sino con los del dolor y la rabia? ¡Pero quizá nuestro héroe tiene esa mirada porque en realidad no ve nada! Bueno, no ve lo que él querría ver: a Yahvé. Entonces seguro que sosegaría su irritada mirada, conforme a lo que leemos tras el encuentro final de ambos: «¡Pero ahora te han visto mis ojos!» (42,5). Eso es lo único que Job anhela: ¡ver!, convencido de que, si viese a su dios, “vería” también el porqué de su desgracia.

Este segundo segmento poético (vv. 11-13) de la segunda sección termina recuperando la idea de la palabra y contraponiendo las «suaves palabras» (v. 11b) que Elifaz transmite a Job en nombre del dios El con lo que él considera interminable palabrería apasionada y airada de nuestro héroe (v. 13b). La mención de la palabra ofrece así una clara inclusión poética.

La *tercera parte* (vv. 14-16) de la segunda sección no supone propiamente una acusación dirigida contra Job por Elifaz, como opinan algunos autores. El contertulio de nuestro héroe retoma la ya debatida cuestión de la insignificancia del ser humano ante el Creador, si bien ahora la expone desde el punto de vista del carácter “puro” de la divinidad y de la congénita indignidad o “impureza” de la creación.

Así lo indica la contraposición entre los verbos «creerse puro» y «creerse inocente», por una parte, y los participios/adjetivos (hebreos) «asqueroso» y «corrompido».

Comienza este segmento poético con una pregunta con la que sin duda estarán familiarizados los habituados a las lecturas bíblicas: «¿Qué es el hombre para (que)...?» (v. 14a). La pregunta es propiamente retórica, pues equivale a: «¿Quién se ha creído el hombre que es para...?». Podemos consultar Sal 8,5; 144,3; Job 7,17.

El verbo «ser (o creerse) puro» equivale a «ser (o creerse) inocente», y no sólo por el paralelismo que nos ofrece este texto, sino también por su real alcance significativo, que les proporciona un alto grado de sinonimia (véase también Sal 51,6). El adjetivo relacionado con el primer verbo significa «puro», «refinado» (dicho del aceite, Ex 27,20), «depurado» (aplicado al incienso, Lv 24,7); y en sentido ético: «limpio» (dicho de una doctrina, Job 11,4), «sincero» (a propósito de la oración, Job 16,17), «correcto» (si se trata de un proceder, Pr 16,2). Por su parte, el adjetivo relacionado con el segundo verbo tiene casi siempre sentido ético: «honrado», «honesto», «íntegro», «justo», «inocente». Si, después de la percepción significativa de estos términos, leemos el v. 14, observaremos que, para Elifaz, el ser humano («el nacido de mujer», véase Job 14,1; 25,4) no puede arrogarse por naturaleza la madurez ética ni, por otra parte, abandonar el espacio que le ha sido asignado en la esfera creatural, es decir, en el ámbito de lo caduco y lo impuro.

Sólo Yahvé puede ser declarado puro e inocente, cualidades que lo apartan sustancialmente del ámbito de los seres humanos. «Ni siquiera confía en sus Santos», leemos en v. 15a. Con este título (también relacionado sin duda con la "pureza") se refiere el poeta probablemente a los entes divinos superiores, que, en definitiva, son «*hijos* de Elohim» (cf. Job 1,6), según el protocolo del panteón cananeo. Pues bien, ni siquiera en ellos, a pesar de su naturaleza divina (o próxima a ella), puede depositar el dios hebreo su confianza. Tampoco el ámbito de la divinidad se ve libre de sospecha: «ni los cielos le parecen puros» (v. 15b), a pesar de que proclaman su justicia (Sal 50,6), lo alaban (Sal 89,6) y le sirven de trono (Is 66,1). Elifaz no hace aquí sino repetir lo que ya nos había dicho en 4,17-19:

17 ¿Puede un mortal ser justo ante Elohim,
puro un hombre ante su Hacedor?
18 Si ni siquiera confía en sus *siervos*
y hasta en sus *ángeles* percibe defectos,
19 ¿qué decir de los que viven entre adobes,
en casas construidas sobre el polvo?

La conclusión se impone por sí sola; es una dramática argumentación *a maiore ad minus*: «¡Qué decir de lo asqueroso y corrompido, / del hombre que se ahoga en maldad!» (v. 16). Tal concepción del ser humano implica que Elifaz se ha introducido peligrosamente en el campo de las aporías teológicas. En efecto, ¿por qué Yahvé-Elohim ha creado un ser en tales condiciones de impotencia, mediocridad y corrupción? O, lo que es más: si el hombre se ve obligado por naturaleza a soportar tal estado creatural, ¿cómo es posible que el Creador se atreva a pasarle cuentas de forma tan violenta y tan "humana" por sus supuestos delitos (como es el caso de Job)? Elifaz nos contestaría, sin duda, que se está refiriendo a los hijos de Adán, que, con su rebeldía, acarreó tal maldición para sus descendientes. Pero, aun en el supuesto de que Elifaz albergase tal idea en su interior, eso no implica que un dios que ha reducido al ser humano a la "asquerosidad" y a la "corrupción" pretenda exigirle lo que no puede dar y le acuse con tanta vehemencia de "ahogarse en maldad" (v. 16b).

Pasamos así a la **tercera sección** (15,17-35) de la intervención de Elifaz, en la que, tras apelar a la tradición de los antepasados (vv. 17-19), insiste en la temática ya conocida del atroz destino de los malvados (vv. 20-35). En esta última parte destacan imágenes bélicas (vv. 24-29) y vegetales (vv. 30-33), adobadas con la idea del terror y la angustia (vv. 21a.24a) y la tradicional imagen de las tinieblas (vv. 22a.30a).

El exordio «Voy a hablarte, escúchame» (v. 17a), típico de la forma literaria del debate, ya ha hecho acto de presencia hasta el momento (p.e. 13,17). Lo mismo podemos decir del recurso a la experiencia de la "visión": «te contaré lo que he visto» (v. 17b). Es evidente que nos encontramos ante una confrontación de "visiones", pues el propio Job argumenta desde tal perspectiva: «Todo esto lo han visto mis ojos», dice en 13,1. Nos encontramos, sin duda, ante lo que podríamos llamar hermenéutica existencial, pues el modismo hebreo "ver

con mis ojos" equivale a nuestro "he experimentado personalmente". En el caso que nos ocupa, Elifaz argumenta seguramente desde la *traditio recepta*, es decir, desde las fuentes de la sabiduría convencional y la tradición de los antepasados, como se deduce del v. 18 (véase idéntica idea en el discurso de Bildad [8,8-10]). Elifaz se sitúa, pues, en el plano ideológico, pues identifica «lo que he visto» con «lo que cuentan los sabios... los padres». Job, sin embargo, recurre a su experiencia personal, al incomprensible dolor que le lacera su carne y su espíritu. En esto se parece mucho Job a Qohélet, pues este experimentado sabio recurre indefectiblemente al "yo" personal, como se descubre en su persistente uso de la fórmula "he visto", en el sentido de "he experimentado" (1,14; 2,13.24; 3,10.16.22; 4,4.15; 5,12.17; 6,1; 7,15; 8,9.10.17; 9,13; 10,5.7). No es que Qohélet (y lo mismo Job) niegue el valor de la tradición de los antepasados; simplemente recurre(n) a algo que nadie le(s) puede negar o arrebatar: su propia experiencia. Estos sabios "rebeldes" se niegan a poner su existencia en manos de otros, a prestarse a algo que nosotros llamaríamos, salvando las distancias, alienación ideológica.

No sabemos si el v. 19 forma parte del poema original o es obra de algún escriba ortodoxo, de formación deuteronómica, como se deduce del rechazo de mezclas con elementos extranjeros. Como bien saben los lectores asiduos de la Biblia, el Deuteronomio insiste en los peligros que acecharán a los israelitas cuando tomen posesión de la tierra que Yahvé les ha prometido, especialmente el contacto con elementos autóctonos que pueden desviarles de su genuina fe (cf. Dt 7,1-6). En consecuencia, lo que viene a decir el v. 19 es que la tradición de los antepasados («sólo a ellos les fue dado el país») debe mantenerse intacta y sin contaminación ideológica alguna. Elifaz califica así el pensamiento de Job como elemento espurio, de pedigrí no-israelita. (¡Ya se había encargado el autor del prólogo de presentar a Job como no-israelita!).

A continuación expone Elifaz con amplitud lo que él considera tradición segura y veraz de los antepasados: una visión del malvado que ya nos ofrecía brevemente Bildad en 8,13-19. El v. 20 resume la "tesis" tradicional: «Todos los días del malvado discurren entre tormentos, / son contados los años asignados al opresor». Observemos por un momento la maestría del poeta usando equívocamente el

paralelismo. Por una parte tenemos «malvado» = «opresor»; y por otra, «días» = «años». Sin embargo, en la segunda identificación ofrece el poeta un rasgo de equivocidad, pues, mientras los días son "todos", los años son "contados". La única esperanza con la que cuenta el malvado es, pues, una vida breve plagada de tormentos.

Diríase que los vv. 21-33 son un dardo envenenado dirigido por Elifaz certeramente contra Job. Para empezar, las «voces de terror» y los «bandidos» reconducen al lector a los dramáticos momentos descritos por el narrador en 1,13-19, cuando los mensajeros llegaban aterrorizados a la presencia de Job para comunicarle las desgracias que, una a una, iban sobreviniendo y reduciendo a la nada su prosperidad. La imagen de las "tinieblas" (v. 22a) para describir una vida en amargura y sin salida es tópica en la literatura bíblica: en la tiniebla se camina a tentones y sin perspectiva alguna; la tiniebla es equiparable a la muerte. Quizá sea Job el libro bíblico donde más uso se hace de este alcance imaginativo del término "tinieblas". Contamos con texto memorables ya estudiados (3,4.5; 5,14; 10,21; 12,25), pero nos esperan otros, como 15,23.30; 17,12.13; 18,18; 19,8; 20,26; 22,11; 23,17; 29,3.

Desde esta perspectiva hay que leer las palabras de Elifaz (dirigidas quizá indirectamente a Job): «que no confíe en volver de las tinieblas» (v. 22a), es decir, que no piense que, de seguir en su recalcitrante postura, podrá recuperar su antigua condición de hombre próspero al amparo de Elohim. Su actual situación de hombre entre tinieblas es irreversible: «está destinado a la espada» (v. 22b). No quiere decir Elifaz que el malvado (en este caso Job) va a morir a filo de espada, pues tal arma no es aquí más que un símbolo de aniquilación y muerte.

El texto hebreo del v. 23a no se presta a una traducción clara, sobre todo en su segunda parte. Nuestra traducción «como alimento de los buitres» responde a una lectura alternativa (con un mínimo retoque vocálico) del texto que otros traducen: «por alimento, ¿dónde?». Preferimos, sin embargo, la imagen del buitre acechando a una persona debilitada vagando por parajes esteparios y solitarios, imagen llevada incluso al cine en numerosas ocasiones. Bien es verdad que el término hebreo que hemos traducido por «buitre» (véanse notas textuales) sólo aparece en Lv 11,14 y Dt 14,13 en la lista de aves impuras. Pero tal escasez de recurrencias no puede esgrimirse

como razón para rechazar nuestra propuesta, y ello por dos motivos. En primer lugar, la traducción «buitre» encadenaría una secuencia lógica en los vv. 22-23: tinieblas – espada – buitres – día tenebroso, es decir, una alineación de imágenes de la muerte. En segundo lugar, la traducción «¿dónde?», ofrecida por otros comentaristas en lugar de «buitre», aparte de romper esa secuencia, resulta extravagante en el contexto que estamos comentando.

Los vv. 24-29 forman una especie de minipoema en el que sobresalen las imágenes bélicas: es la embestida de El-Shaddai contra el malvado. Los términos «angustia»” y «ansiedad» (v. 24a) vinculan connotativamente estos versos con los anteriores («terror», «tinieblas», «día tenebroso»). Igualmente el «rey presto al ataque» (v. 24b) se hace eco, sin duda, de la «espada» del v. 22b. Los mencionados términos «angustia» y «ansiedad» (que podríamos traducir por “angustia inquietante”) forman un cliché que aparece en So 1,15 y en el estribillo del Sal 107 (vv. 6.13.19.28):

> Pero clamaron a Yahvé en su *ansiedad*,
> y él los libró de sus *angustias*.

Si “angustia” y “ansiedad” se hallan aquí prácticamente personalizadas, no es necesario tal recurso estilístico por lo que respecta a la mención del «rey» (v. 24b). Naturalmente no se trata de un rey cualquiera, sino de un epíteto de los dioses El y Shaddai (v. 25), identificados aquí en paralelismo sinonímico. En todas las ideologías religiosas del Próximo Oriente antiguo, la divinidad era concebida como rey, no sólo en el ámbito de su panteón («dios de los dioses»; cf. Dt 10,17; Sal 84,8b), sino sobre toda la creación. El propio Yahvé era celebrado como rey por los israelitas, como podemos ver en los siguientes textos:

> Reina Yahvé, vestido de majestad,
> Yahvé, vestido y ceñido de poder,
> y así el orbe está seguro, no vacila. (Sal 93,1)
>
> ¡Reina Yahvé! ¡Exulte la tierra,
> se alegren las islas numerosas! (Sal 97,1)
>
> Tañed a Yahvé con la cítara,
> ....
> aclamad ante el rey Yahvé. (Sal 98,5.6)

El "rey" El-Shaddai se revuelve contra Job por haberse atrevido éste a alzar su mano en señal de reto. El reto al que se refiere Elifaz hay que encontrarlo en el ámbito de la teología israelita: Job se ha atrevido a poner en tela de juicio la doctrina de la retribución. El dios hebreo ha dispuesto en su sabiduría que el justo sea recompensado y el malvado castigado, una disposición que le define como dios justo, capaz de poner orden en los eventuales desajustes de su creación (y de la sociedad). Poner en duda la doctrina de la retribución significaba, desde la teología convencional, negar la sabiduría y la justicia divinas. Significaba también, por tanto, que quien sospechaba de la irregularidad de tal doctrina estaba situándose indirectamente por encima de la divinidad. Según Elifaz, ¡ése es el reto que lanza Job a Shaddai!

Los vv. 26-27 ilustran el caso con unas imágenes grotescas, donde «la maciza panza de su escudo» prefigura estilística y figurativamente los «carrillos rebosantes de grasa» y los «lomos cubiertos de sebo». Pero la secuencia "panza-grasa-sebo" no pretende ridiculizar a nuestro héroe, como si estuviésemos ante una versión actualizada del torpe e inepto rey moabita Eglón (cf. Jc 3,16-17.21-22). Se trata más bien de imágenes que reproducen la (efímera) prosperidad de los malvados, como se deduce del Sal 73:

> [2]Por poco se extravían mis pies,
> casi resbalan mis pasos,
> [3]celoso como estaba de los perversos,
> viendo prosperar a los malvados.
> [4]No hay congojas para ellos,
> *sano y rollizo está su cuerpo,*
> ....
> [7]*su gordura rebosa malicia*.
> ....
> [17]Hasta que...............................
> ... acabé entendiendo su destino:
> [18]los pones en el resbaladero,
> los empujas a la ruina.
> [19]De pronto quedan hechos un horror,
> desaparecen consumidos de espanto.

Estos versos que estamos comentando (26-27) constituyen sin duda, en boca de Elifaz, una imagen retrospectiva: la prosperidad de

Job se vio alterada de forma violenta por oponerse de manera tan brusca, blasfema y recalcitrante a los propósitos divinos. Las consecuencias aparecen en los versos siguientes (28-29), que nos recuerdan los vv. 18-19 del salmo que acabamos de citar.

Job se ve así obligado a vivir a la intemperie («ruinas», «casas no habitadas», v. 28); su dios «lo ha puesto en el resbaladero, lo ha empujado a la ruina», como dice Sal 73,18. Pero aquí el término «ruinas» no agota sus posibilidades en la mera denotación; el poeta está contemplando sobre todo el potencial connotativo del término: Job está condenado al *ostracismo social*, como veremos más adelante a propósito de los caps. 29-30. Además, ya no volverá a ser el potentado de antaño (v. 29).

A propósito del v. 29b, los traductores dudan entre nuestra propuesta de lectura o la alternativa: «ni se llevará al sepulcro sus posesiones». Esta alternativa entiende lo que nosotros traducimos por «país» como «país (de los muertos)». A pesar de los habituales argumentos a favor de esta lectura, no podemos concederle más que la categoría de simple posibilidad. Si nos fijamos bien en el paralelismo del verso, el poeta nos habla de prolongación en el tiempo (v. 29a) y prolongación en el espacio (v. 29b), del que naturalmente está excluido el mundo de ultratumba. Por otra parte, el verbo hebreo que hemos traducido por «extenderse» en ningún caso puede traducirse por «llevarse (consigo)», como hacen los defensores de la lectura alternativa.

Aunque los vv. 30-33 están vinculados a la temática precedente (basta con observar la presencia del término «tinieblas» en v. 30a, que remite sin duda a v. 22a), podemos considerar esta unidad como un poema en sí, dado sobre todo el recurso a la imaginería vegetal: renuevos, follaje, ramas, viña, agraces, olivo. Nos encontramos aquí ante un muestrario tópico de imágenes, del que los poetas del AT extraen consecuencias tanto positivas como negativas, a tenor de los contextos. En general, como veremos, la visión evocada aquí es similar en muchos aspectos a la del propio Job en 14,7-9 y a la de Bildad en 8,16-18.

La imagen del «renuevo» o «brote» es muy apreciada (y poéticamente bien tratada) por algunos escritores del AT. Pero es el libro de Job, en proporción, el que más uso hace de ella (tres veces [8,16; 14,7;

15,30], por dos Ezequiel [17,4.22], una Oseas [14,7] y otra Sal 80,12). Y conviene tener en cuenta que en las siete recurrencias el tratamiento de «renuevo» es metafórico, aplicado al pasado glorioso o al eventual futuro de un Israel restaurado (salvo en nuestros textos de Job). Es probable que, en boca de Elifaz, la frase «la llama agostará sus renuevos» (v. 30b) se refiera al futuro sin esperanza que se cierne sobre la prole de Job, como se deduce de la aplicación metafórica del sinónimo hebreo *nēṣer* («renuevo» o «brote»; véase Is 11,1; 60,21; Si 40,15), del mismo modo que en castellano decimos "vástagos" para referirnos a los hijos. Pero cabe también la posibilidad de que se trate sin más de una valoración *genérica* de todo lo que pueda dar de sí el árbol-Job. Sea lo que sea, es muy frecuente en el AT plantear la relación de la llama o la sequía con el agostamiento o la consunción de una planta o parte de ella, y siempre en el ámbito de la metáfora. Podemos comprobarlo en Is 5,24; 10,17; 33,11; 40,24; 47,14; Ez 15; 21,3; Jl 1,19; 2,3; Za 12,6; Ml 3,19, entre numerosos textos.

Aunque el poeta no lo diga *expressis verbis*, podemos descubrir, tras el término «viento» (v. 30c), la actividad punitiva de Yahvé. (En las notas textuales ya hemos mencionado la oscuridad del texto hebreo, que dice literalmente «viento de *su boca*», señal inequívoca de que el responsable de esa corrección textual pensaba en la *boca de Yahvé*.) Todo lector que se acerca asiduamente al AT estará familiarizado sin duda con este "meteoro divino" (*rûaḥ)*, traducido también por «espíritu»), tratado con la ambivalencia arquetípica que le caracteriza en casi todas las culturas: positividad o negatividad. En la Biblia en general está relacionado, de manera explícita o implícita, con la figura de Yahvé-Elohim, como lo confirman Jc 3,10; 1 S 10,6.10; Is 11,2; 61,1; Ez 37,5; negativamente en 2 S 22,16; Is 29,10; Jr 51,1; Ez 13,13. Las referencias podrían multiplicarse, pero basta con reproducir algunas para comprender mejor el texto que estamos comentando:

> Masas que retumban...
> Pero él las increpa
> y huyen de lejos,
> y son perseguidas
> como el tamo de los montes por el *viento*,
> como torbellino por el huracán. (Is 17,13)

> 6Toda carne es hierba...
> 7La hierba se seca, la flor se marchita,
> en cuanto le dé el *viento de Yahvé*
> (pues, cierto, hierba es el pueblo). (Is 40,6.7)
>
> Aunque Efraín dé *fruto* entre sus hermanos,
> soplará el viento de levante,
> del desierto se levantará el *viento de Yahvé*,
> que secará su manantial... (Os 13,15)

Pero sería suficiente con recordar el trágico suceso narrado en Job 1,18-19 para comprender el alcance de la imagen del viento que venimos comentando:

> «Tus hijos e hijas estaban comiendo y bebiendo en casa del hermano mayor. De pronto un *viento* huracanado del otro lado del desierto ha embestido contra los cuatro ángulos de la casa, que se ha derrumbado sobre los jóvenes y han muerto».

Evidentemente se trataba de un viento de Elohim, a juzgar por los textos citados más arriba. Si esto es así, se ve reforzada nuestra sospecha de que los «renuevos» del v. 30b son imágenes de los hijos de Job, lo mismo que la «flor barrida por el viento» (v. 30c). ¡Un amargo recuerdo para Job en boca de un amargo Elifaz!

Pero las imágenes vegetales continúan: «Que no confíe en su engañosa altura, / pues quedará convertido en nada» (v. 31). La mención de la «altura» (según el griego) nos pone en contacto con la figura de un árbol. En la poesía hebrea la altura suele equivaler al «orgullo» en textos en que los vegetales proporcionan un nutrido surtido de imágenes de los seres humanos (véase Ez 17,24; 19,11-12; 31,5.10.14; cf. Is 10,33). Según Elifaz, confiar en un honorable estatus de prosperidad y hacer que mi existencia dependa de él es tan engañoso (podría traducirse “frustrante”) como un vegetal lozano que indefectiblemente «quedará convertido en nada» (v. 31b) o que «nada producirá» (traducción alternativa). Se entiende que ese “árbol” frondoso y copudo está enfermo, aunque él no lo aprecie.

Éste podría ser el sentido del verso a tenor de la lectura que ofrecen los traductores griegos. Sin embargo, el original hebreo, algo enrevesado, dice literalmente: «Que no confíe en la engañosa *incon-*

sistencia, / pues *inconsistencia* será su resultado», donde se repite el mismo término hebreo. Es decir, nada se puede esperar de lo que es “nada”, “vacío”, “engaño” o “quimera”. En definitiva, el *contenido* es análogo al ofrecido por la alternativa de la versión griega; sin embargo, nos inclinamos por esta última.

Como vemos, el texto insiste en las imágenes vegetales que comenzaron en v. 30b-c: «Su follaje se laciará antes de tiempo, / sus ramas no reverdecerán» (v. 32). Ya vimos en 14,7-9 el uso de la metáfora del árbol. Aunque no coinciden en la terminología, ambos textos son muy próximos respecto al contenido. Recordémoslo:

> 7 Un árbol tiene esperanza:
> aun talado, vuelve a retoñar,
> sus renuevos brotan sin parar;
> 8 aunque viejas sus raíces enterradas,
> con un tronco que agoniza en el polvo,
> 9 al contacto con el agua reverdece
> y echa ramas como una planta joven.

Según el texto que venimos analizando, quien se rebela contra El-Shaddai carece de futuro; su frondosidad económica y su lozanía social son efímeras, mera apariencia transitoria. Sólo pueden disfrutar de un follaje frondoso y con futuro quienes confían en Yahvé (cf. Jr 17,18) o en su Ley (cf. Sal 1,3). Se trata de confianza (el verbo utilizado aquí es el de nuestro “Amén”), es decir, de las bases sobre las que se asienta esperanzadamente nuestro proyecto humano.

El v. 33 especifica dos clases de árboles/arbustos típicos del agro palestino: la viña y el olivo. Como sabe de sobra cualquier lector de la Biblia, estamos ante dos de los elementos vegetales con mayor potencial metafórico de todo el AT (también del NT). El término hebreo traducido aquí por «agraz» siempre tiene alcance metafórico en las escasas recurrencias que nos ofrece el AT (véase Is 18,5; Jr 31,29s; Ez 18,2), y siempre también en contextos negativos. El futuro de la vid son sus agraces, lo mismo que las rapas lo son del olivo. Si por cualquier circunstancia aleatoria (animales o heladas) las plantas pierden sus pimpollos o sus flores, jamás darán fruto, por muy lozanas que estén. Traduciendo la imagen, diremos que la actuación de Yahvé contra la persona rebelde (“árbol”) puede ser descrita

como esa "circunstancia" (aunque ya no aleatoria) que cercena su futuro. Si miramos ahora hacia atrás, observaremos que la imaginería vegetal que comenzaba allí se prolonga hasta aquí: renuevos (v. 30b), flor (v. 30c), follaje (v. 32a), ramas (v. 32b), agraces (v. 33a), flor (v. 33b). El futuro del rebelde Job, la totalidad de su proyecto humano, va camino de arruinarse por completo.

Así lo indica el final de la intervención de Elifaz, donde el poeta recurre a una nueva imagen de destrucción: el fuego (v. 34b), aunque más bien conceptualiza lo dicho hasta el momento con el recurso a lo que parece ser un apotegma: «Quien concibe maldad pare desgracia, / su vientre gesta frustración» (v. 35). Aquí, «ralea del impío» equivale a "grupo (familiar) del impío", como lo sugiere el paralelismo sinonímico de v. 34b: «la casa del interesado». El elemento fuego carece aquí de su significado obvio, a favor de una metaforización muy común en el AT, donde sirve de imagen descriptiva de la aniquilación absoluta, ejercida por la cólera divina (cf. Sal 79,5; 89,47; Lm 2,4). Desde tal perspectiva, destaca el alto grado de sinonimia entre la esterilidad de v. 34a (plano denotativo) y el fuego de v. 34b (plano connotativo). En Job 30,3 encontramos una estrecha relación entre los sequedales y el agostamiento provocado por el calor/fuego.

El carácter sentencioso del último verso se aprecia en dos textos que pueden servir de paralelos:

> Se confían en la nada y hablan falsedad,
> conciben maldad y paren desgracia. (Is 59,4)
>
> Vedle en su preñez de iniquidad,
> maldad concibió, fracaso pare. (Sal 7,15)

En estos paralelos se repiten dos verbos y dos sustantivos que aparecen en nuestro texto de Job (15,35). El recurso al «vientre» tiene una doble explicación. Por una parte, es un elemento necesario para poder hablar de "preñez"; por otra, desde la antropología hebrea, el vientre es la sede de los apetitos y los deseos (también inconfesables). En definitiva, este último verso viene a *completar* lo dicho en versos anteriores. Si más arriba veíamos a El-Shaddai arremetiendo contra el hombre rebelde y frustrando su proyecto humano, en el v. 35 observamos un tipo de retribución "automática": el futuro del hombre depende de las características éticas de sus planes presentes.

Permítasenos un último apunte para poner de relieve la maestría del poeta responsable de estos últimos versos y poder saborear mejor sus palabras. Hemos ofrecido la traducción «su vientre *gesta* frustración». Pues bien, la traducción «gestar» no se deduce directamente del verbo hebreo; el traductor se ve obligado a utilizarlo debido a la presencia del sustantivo «vientre». En realidad, el verbo hebreo significa "establecer firmemente". ¡Qué fina ironía! ¿Y qué establece *firmemente* el impío entre los inconfesables deseos de su psique? ¡Frustración! Es decir, mentira y vacuidad, lo más opuesto a la *firmeza*.

INJUSTICIA DIVINA Y EVOCACIÓN DE LA MUERTE (cc. 16-17)

16 [1] **Job respondió así:**

[2] Muchas cosas como éstas he oído;
sólo sois consoladores agobiantes:
[3] «¿Tendrá fin tanta palabrería?*
¿Qué te impulsa a defenderte?».
[4] También yo hablaría como vosotros,
si es que estuvierais en mi lugar;
***compondría un discurso* contra vosotros*,**
contra vosotros movería la cabeza.
[5] Os confortaría *con mi boca*,
moviendo mis labios os calmaría.
[6] Pero hablaría y no se calmaría mi dolor,
me callaría y no se alejaría de mí*.

[7] Sí, ahora me tiene extenuado.
Espantas a mis conocidos* [8] y me acosas*.
Convertido en testigo, se alza contra mí;
miente y me acusa a la cara*.
[9] La cólera divina me acosa y me desgarra*,
enseña sus dientes rechinando contra mí,
mi adversario me mira con ojos aviesos*.
[10] Me amenazan abriendo la boca*,
me afrentan con bofetadas,
todos se alían contra mí.
[11] *El* me entrega a *hombres* injustos*,
me arroja en manos de malvados.

12 Vivía yo tranquilo y me zarandeó*,
me agarró por la nuca y me despedazó*,
en su blanco me convirtió.
13 Me cercaron sus arqueros,
traspasó mis entrañas sin piedad*,
derramando por tierra mi hiel.
14 Rasgó mi cuerpo brecha tras brecha,
lanzándose cual guerrero contra mí.

15 He cosido un sayal sobre mi piel,
en el polvo ha acabado mi vigor*.
16 El llanto enrojece mi rostro,
una sombra mortal *vela* mis ojos,
17 aunque en mis manos no había violencia
y era sincera mi oración.
18 ¡No cubras, tierra, mi sangre!
¡Que nada ahogue mis gritos!*
19 *Ahora mismo* tengo en el cielo a mi testigo,
mi defensor habita en lo alto,
20 que interpreta ante *Eloah* mis *lamentos**,
ante quien vierto mis lágrimas*.
21 Que él juzgue entre el hombre y *Eloah*,
como suele ocurrir entre mortales,
22 pues me esperan años contados
y emprenderé un camino sin retorno.

17 1 Me falta el aliento,
mis días se extinguen,
me espera la tumba.
2 *¡Si es que vivo* entre escarnios
y *sus provocaciones* desvelan mis ojos!*
3 Erígete en garante a mi favor,
¿quién, si no, chocaría mi mano?
4 Has cerrado su mente al buen juicio
y no se saldrán con la suya:
5 como el que invita generoso a sus amigos,
mientras los ojos de sus hijos se apagan.

[6] Me ha convertido en *comidilla* de la gente,
como cuando escupen a alguien en la cara.
[7] La aflicción consume mis ojos,
mis miembros *se disipan como sombra.**
[8] Al verlo, los justos se quedan sin habla,
el inocente se alza contra el impío;
[9] pero el justo se afianza en su camino,
las manos limpias redoblan su energía.
[10] Venga, vosotros, volved a la carga,
que no encontraré entre vosotros un sabio.

[11] *Pasan mis días y mis planes fracasan*,
han fallado* los afanes de mi corazón*.
[12] Quieren hacerme ver que la noche es día,
que está cerca la luz, cuando sólo hay tinieblas.
[13] Sólo espero que el Seol *sea mi hogar*,
hacerme la cama en las tinieblas;
[14] llamo al sepulcro «padre mío»,
a los gusanos «madre y hermana».
[15] ¿Dónde está ahora mi esperanza?,
¿alguien ha visto mi *esperanza?**
[16] Bajará a la cárcel del Seol*,
nos hundiremos juntos en el polvo.

V. **16**,3 «palabrería», lit. «palabras de viento».

V. 4 «compondría un discurso contra vosotros», lit. «enlazaría palabras contra vosotros» o «me enzarzaría en palabras contra vosotros».

V. 6 Otra posible traducción usando otro tiempo verbal: «Pero hablo y no se calma mi dolor, / me callo y no se aleja de mí».

V. 7 «mis conocidos», lit. «mi grupo», «mi banda».

V. 8 (a) Sorprende el cambio a segunda persona del singular en este verso. Quizá debería ser puesto entre paréntesis, como si Job se dirigiera momentáneamente a su dios.

(b) «miente y me acusa», lit. «mi mentidor me acusa».

V. 9 (a) «cólera divina», lit. «su cólera», dicho de la divinidad.

(b) «me mira con ojos aviesos», lit. «afila sus ojos contra mí».

V. 10 «me amenazan abriendo la boca», lit. «abren su boca contra mí».

V. 11 El término «hombres» no está contemplado en el texto hebreo. Se trata de un legítimo añadido del traductor para guardar mayor equilibrio rítmico entre los hemistiquios del verso.

V. 12 (a) «Vivía yo...», lit. «Estaba yo...».

(b) Otras posibles traducciones de este verso: «Me agarró por la nuca y me hundió el cráneo»; «Me agarró por la cerviz y me desnucó».

V. 13 «mis entrañas», lit. «mis riñones».

V. 15 «ha acabado mi vigor»; otros: «he hundido mi frente».

V. 18 «¡Que nada ahogue mis gritos!», lit. «¡Que no haya un lugar [cerrado] para mis gritos!».

V. 20 (a) «mis lamentos»; otros: «mis pensamientos», alternativa posible si nos atenemos a una de las posibilidades del texto hebreo. – «Interpreta... mis lamentos»; otros, basándose en la materialidad del texto hebreo: «Mis burladores [son] mis amigos». Improbable.

(b) Verso corregido. «Vierto mis lágrimas», lit. «mi ojo gotea».

V. **17**,2 «sus provocaciones»; otros: «las penas».

V. 7 «se disipan», corr.; hebr.: «todos ellos [son]».

V. 11 (a) El verbo «han fallado» no está contemplado en el texto hebreo; añadido por sentido y por razones métricas.

(b) «los afanes de mi corazón», corr.; hebr.: «las posesiones de mi corazón».

V. 15 «mi esperanza»; así hebr. Otros traducen según griego: «mi dicha».

V. 16 «a la cárcel», lit. «a los barrotes».

Primera respuesta de Job en este segundo ciclo de discursos. Aunque se extiende a lo largo de dos capítulos, sólo aventaja a la anterior intervención de Elifaz en tres versos. No podemos, pues, hablar de “privilegio retórico”, como sucedía en ocasiones anteriores.

No resulta tarea fácil proponer las eventuales unidades poéticas en las que está articulado el cap. 16. Con la mayor parte de los autores, contemplamos la presencia de tres unidades: vv. 2-6; vv. 7-17; vv. 18-22. Mientras que en la primera se enfrenta con sus amigos, en la segunda arremete Job contra la divinidad con una violencia sin precedentes. La forma literaria de la *queja* empapa ambas secciones. Finalmente, los vv. 18-22, anclados formalmente en la *súplica*, criminalizan al dios de Job y retoman la idea sugerida en 9,33 de buscar un juez que arbitre el contencioso Job-Eloah.

Por lo que respecta al cap. 17, nos encontramos ante un poema cuya articulación (si la tiene) es difícil de descubrir, entreverado como está de elementos de queja, súplica y lamentación. Por otra parte, el procedimiento retórico carece de rigor, pues el destinatario de sus palabras cambia bruscamente. En efecto, aunque generalmente se dirige a su dios (¡tanto en segunda persona [v. 3] como en tercera [v. 6]!), no faltan palabras para sus amigos, tanto directas (v. 10)

como indirectas (vv. 4-5). No se puede evitar la tentación de definirlo como florilegio poético, construido a partir de un esquema muy cercano a las súplicas del Salterio, pero sin dejar traslucir una clara disposición de sus rasgos formales. Y no falta el soliloquio en tono elegíaco (vv. 11-16), un elemento que ya hemos descubierto en anteriores intervenciones de Job.

La **primera unidad** del cap. 16 (vv. 2-6) se abre con una cáustica definición, por parte de Job, del papel desempeñado por sus contertulios. Engloba a todos (uso de la segunda persona del plural), como si pasase por alto a la persona que acaba de dirigirle la palabra: Elifaz. De hecho, las voces de sus tres amigos reiteran obsesivamente la misma melodía, sin variaciones significativas; y Job está harto de oír las mismas monsergas (v. 2a). Sus amigos, con una autocomplacencia mal disimulada, consideraban sus propias palabras como un consuelo de Elohim (cf. 15,11), pero Job sólo ve en ellos «consoladores agobiantes» (v. 2b). Quizá el adjetivo «agobiante» sea suave si consideramos con atención el significado del término hebreo correspondiente: «penalidad», «sufrimiento», «aflicción», «vejación»... El poeta ha querido buscar un equilibrio necesariamente inestable, que en realidad encierra una contradicción, pues "consuelo" se opone a "aflicción" o "vejación". Podríamos, en consecuencia, ofrecer una traducción más libre: «vuestros pretendidos consuelos no son más que vejaciones» o «no hacéis más que afligirme con falsos consuelos».

Bajando a detalles, el v. 3 presenta algunas dificultades, sobre todo en el segundo hemistiquio, donde se observa un sorprendente cambio de persona: de segunda del plural a segunda del singular: «¿Qué te impulsa a defenderte?». Tal pregunta no puede ser dirigida por Job a Elifaz, pues jamás percibe Job en sus amigos una actitud de nerviosa autodefensa. Más bien el caso es el opuesto: nuestro héroe es vituperado con frecuencia por sus contertulios, pues perciben ciertos matices de irracionalidad en sus reiterados ataques a la divinidad, en lugar de aceptar mansamente la "praxis educativa" de lo alto. Dado el alcance de estas últimas observaciones, pensamos, con la mayoría de los intérpretes, que el v. 3b debe ser considerado una especie de cita burlesca, por parte de Job, de las palabras de sus amigos. De ahí que, en la traducción ofrecida, la frase vaya entrecomillada.

Pero el problema con el v. 3 se complica con una segunda consideración, a saber, si forma también parte de esa cita zumbona la primera parte del verso: «¿Tendrá fin tanta palabrería?» (v. 3a). Nosotros pensamos que sí, aunque otros traductores y comentaristas disienten, y vinculan este hemistiquio con el v. 2, destacando la relación entre «cosas como éstas *he oído*» (v. 2a) y «tanta *palabrería*» (v. 3a). De ahí que sólo pongan entre comillas el v. 3b. Creemos, sin embargo, que, desde el punto de vista de la poesía y la retórica hebreas, el v. 3 forma un todo indivisible; la técnica del paralelismo exige que la formulación del primer hemistiquio sea reiterada en el segundo. Por otra parte, así lo sugiere el uso de la interrogación hebrea en ambos hemistiquios.

Job, pues, cita en tono de burla las acusadoras palabras que sus amigos le dirigen en sus intervenciones: habla demasiado y se empeña inexplicablemente en defenderse. Con el recurso a la cita, Job retoma las palabras de sus contertulios y las lanza sarcásticamente contra ellos. ¿Le acusan de parlanchín? ¡Ellos sí que se exceden en una verborrea inútil y agresiva! Digamos, antes de seguir adelante, que el término «palabrería» responde al original hebreo «palabras de *viento*». Por una parte, el viento impetuoso puede causar estragos; por otra, sin embargo, carece de solidez y estabilidad; es inasible y pasajero. A la luz de esta imagen, recordemos la acusación que dirigía Elifaz a Job en 15,2:

> ¿Responde un sabio con *razones vanas*
> y llena su vientre el *viento* del Este?

Job ahora retuerce contra sus contertulios estas palabras de Elifaz.

En el v. 4 juega nuestro héroe con la hipótesis de un intercambio de papeles: ¿y si yo estuviera en vuestro lugar y vosotros en el mío? ¿Les dirigiría palabras de auténtica comprensión? ¡Pues no! ¡Mi discurso –viene a decir– sería muy distinto del que me veo obligado a pronunciar ahora! ¿Qué tipo de discurso sería? ¿De consuelo? Sí, pero del mismo tipo de “consuelo” que le ofrecen sus amigos. Job recurre aquí al sarcasmo, endurecido por la indisimulable convicción de que sus amigos merecen un correctivo por su palabrería insultante y agobiante, por su ideología huera y alejada de la realidad.

El v. 4c («compondría un discurso contra vosotros») se presta a traducciones alternativas más o menos precisas (véanse notas textuales), aunque el resultado sería el mismo por lo que respecta al contenido. Job respondería con la misma moneda desde dos ángulos: discursivo y gestual. Por una parte, se enzarzaría en un discurso agobiante; por otra, movería la cabeza en señal inequívoca de burla o desdén (sobre este gesto, véase 2 R 19,21; Is 37,22; Sal 22,8; 109,25; Lm 2,15; Mt 27,39). El v. 5 prolonga el sarcasmo: «Os confortaría con mi boca, / moviendo mis labios os calmaría». La mención de «boca» y «labios» connota la superficialidad del discurso y, por tanto, la inverosimilitud del consuelo. Sus amigos sólo merecen lo que ellos ofrecen.

El v. 6 se presta a una traducción alternativa, en la que el tiempo potencial sustituya al presente, es decir, contemplar la posibilidad de que, en lugar de «Pero hablaría y no se calmaría mi dolor, me callaría y no se alejaría de mí», leamos: «Pero hablo y no se calma mi dolor, / me callo y no se aleja de mí». El imperfecto hebreo se presta a estos matices, y el contexto permite, desde luego, la traducción alternativa. En el primer caso (la traducción ofrecida), Job contempla el resultado del *hipotético* cambio de roles: aunque estuviese en disposición de afear la conducta de sus amigos, tal desahogo no sería suficiente para aliviar su pesadumbre; y sabe que, si se callase, tampoco el silencio conjuraría sus males. En el caso de la traducción alternativa (en presente), Job contempla su estado anímico *real* desde que empezó a debatir su problema con sus amigos: se desahoga hablando, pero su sufrimiento sigue intacto; y presiente que, en el caso de optar por el silencio, ningún cambio experimentaría. En definitiva, cualquiera de las dos ofertas de traducción sería legítima desde el punto de vista del contenido, pero creemos que, desde la disposición retórica de Job a contemplar la hipótesis del cambio de personajes (vv. 4-5), el uso de los tiempos en potencial resulta más convincente. Además, traducir el v. 6b en presente («me callo y no se aleja») parece chocante, pues en ningún momento ha optado Job por la posibilidad de dejar de hablar.

La panorámica cambia a partir del v. 7 (**segunda sección**). La queja contra los amigos se revuelve violentamente contra la divinidad (no en vano es la principal causante de sus males) a lo largo de los vv. 7-14. Como ya hemos dicho más arriba, estamos ante una de las páginas

más duras del libro de Job, donde el protagonista se encara a su dios con una violencia extrema y blasfema. Si leemos los vv. 8-12 a la luz de la piedad tradicional israelita, habremos de convenir que nunca nadie, ni el más ferviente antiteísta, antiguo o moderno, verbalmente o por escrito, ha pronunciado palabras de tan grueso calibre.

Job vuelve a hurgar en su dolor presente («Sí, ahora...», v. 7a), acusando a Yahvé de haber agotado sus fuerzas. El verbo hebreo que hemos traducido por "extenuar" connota, entre otros matices, la rendición prácticamente automática de quien, tras bregar inútilmente en un combate u otro negocio, se halla irremisiblemente condenado a la impotencia y al fracaso, dado su agotamiento físico y/o su vaciamiento psicológico.

La continuación de las palabras de Job mueve a sorpresa a cualquier lector, al observar el llamativo cambio de persona, el paso de "él" a "tú" en vv. 7b-8a: «Espantas a mis conocidos y me acosas», y la subsiguiente recuperación de la tercera persona: «se alza..., miente..., me acusa». No es infrecuente entre los traductores y comentaristas recurrir a la tercera persona («Espanta a mis conocidos...»), pero justo es decir que, aunque tal cambio sea lógico y razonable desde el punto de vista retórico, el texto hebreo no permite de hecho tal cambio, dada la ausencia de corrupciones o de variantes textuales. Hay interpretes que ofrecen una explicación no del todo convincente. Según ellos, algún escriba, escandalizado por tan grave acusación dirigida contra Yahvé, habría corregido "él" en "tú", convirtiendo así a Elifaz en blanco de tan ignominiosas palabras. Pero tal hipótesis carece de fundamento; puesto a exculpar a Yahvé, el fantasmal escriba podría haber seguido corrigiendo: «te alzas contra mí, mientes y me acusas», etc.

Sea lo que sea de todo ello, la lógica nos obliga a pensar que, efectivamente, a pesar del pronombre personal implícito en vv. 7b-8a, Job se está dirigiendo a Yahvé, acusándolo de espantar a sus conocidos y de acosarlo. Hemos traducido por «conocidos» (podríamos optar también por «íntimos») un sustantivo hebreo de perfiles imprecisos, que lo mismo sirve para referirse a la «asamblea» o «comunidad» (israelita: Ex 35,1; Lv 8,4; Nm 16,9; divina: Sal 82,1) que a un «tropel» (de toros, Sal 68,31), a un «enjambre» (de abejas, Jc 4,8) o a una «bandada» (de pájaros, Os 7,12). Dicho en general de personas, ese

término puede ser traducido por «grupo», «banda», «cuadrilla» o «seguidores». Es probable que Job se esté refiriendo en general a parientes y a personas cercanas a él. En cualquier caso, Yahvé los espanta, dejando a nuestro héroe en una inquietante soledad, que le impide la comunicación y exacerba así su dolor. El verbo hebreo traducido por «espantar» denota desolación y horror. El poeta nos quiere decir seguramente que los allegados de Job, contagiados del espanto del que son testigos, lo han abandonado a merced de una divinidad acosadora y acusadora. Corroborarían lo que venimos diciendo las conmovedoras palabras del cap. 19:

> 13 Mis hermanos se alejan de mí,
> mis amigos me tienen por extraño.
> 14 Me abandonan vecinos y parientes,
> se olvidan de mí mis invitados.
> ....
> 17 Mi aliento repugna a mi esposa,
> doy asco a mis propios hermanos.
> ....
> 19 Todos mis íntimos me aborrecen,
> mis amigos se vuelven contra mí.

Privado de cualquier apoyo moral, Job se siente a merced de una divinidad depredadora (v. 8a). Tenemos dudas sobre la justeza de la traducción «me acosas», pues el verbo hebreo correspondiente sólo aparece dos veces en la Biblia, aquí y en 22,16. Si analizamos esta última referencia, más bien habría que proponer el significado de «arrastrar consigo», pues el mencionado texto habla de los malvados «arrebatados antes de tiempo, / cuando un río arrasó sus cimientos». En tal caso, el v. 8a se referiría a la impotencia de Job que, privado de apoyo social y del aliento de sus allegados, se halla a merced de una divinidad que lo zarandea y lo lleva adonde quiere. Nuestro héroe quiere decir que se encuentra en una situación sin salida, circunstancia ésta que avala nuestra traducción «acosar».

El poeta nos conduce ahora al ámbito forense: «convertido en testigo, se alza contra mí; / miente y me acusa a la cara» (v. 8). En Israel, la acción de levantarse es un gesto relacionado, entre otras cosas, con el protocolo procesal. No cabe duda de que la mayoría de los lectores

de estos versos sentirán cierto escalofrío al cruzarse con ellos por vez primera, y no porque Yahvé se presente como testigo contra Job (caso de que éste fuera culpable, podría hacerlo), sino porque su testimonio (dice el héroe) es falso. En la Biblia hebrea son abundantes las quejas, requisitorias y acusaciones contra el pueblo o sus dirigentes por parte de Yahvé, sobre todo cuando la infidelidad pone en entredicho la vigencia de la alianza. Sin embargo, nunca se oye una acusación de falsedad dirigida contra la divinidad por parte de nadie. ¿Se extralimita Job de forma blasfema? ¡Es que llamar mentiroso a Yahvé...! El dios hebreo se caracteriza precisamente por su verdad, su justicia y su fidelidad, virtudes de la alianza. ¿Qué opinarían de las palabras de Job algunos salmistas? Por ejemplo:

> Los juicios de Elohim son veraces,
> justos todos ellos. (Sal 19,10)

> Su mano [de Yahvé] actúa con verdad y justicia,
> son leales todas sus decisiones. (Sal 111,7)

Seguramente sorprenderá ver a Yahvé convertido en testigo de cargo (v. 8a). Y la pregunta no se hace esperar: ¿quién preside entonces el tribunal? ¿Se da por supuesto que Yahvé es también juez, o quizá Job está pensando en un tercero? En el primer supuesto, es decir, en caso de que Yahvé fuera, al mismo tiempo, juez y parte, no se podría esperar un dictamen justo e imparcial. Job se vería privado de sus derechos (cf. 27,2), y eso le enervaría y, a la vez, le desanimaría definitivamente. En el segundo supuesto, es decir, en caso de que nuestro héroe pensara en la eventual presencia de una tercera figura (celeste), entonces estaría adelantando el contenido de los vv. 19ss:

> Ahora mismo tengo en el cielo a mi testigo,
> mi defensor habita en lo alto,
> que interpreta ante Eloah mis lamentos.....

El v. 9 es de una crudeza extrema. Creemos que no existe en el AT una descripción negativa de la divinidad tan plástica y virulenta. El lector puede figurarse sin esfuerzo una bestia salvaje que acosa a su presa indefensa, la paraliza con el terror que provocan sus rugidos, con su fija mirada ávida de sangre y sus afilados caninos, y acaba desgarrándola (¿quizá el león, animal emblemático en suelo palestino?).

Verdad es que el poeta no menciona a la divinidad (quizá por delicadeza), pues simplemente dice «su cólera»; pero el contexto no deja lugar a dudas: es la cólera divina el agente de las desdichas pasadas y presentes de Job. En el AT es mencionada con mucha frecuencia la «cólera de Yahvé», hasta el punto de convertirse esta expresión en un mero cliché psicológico relativo sin más al enardecimiento. Por eso, lo que realmente escandaliza al lector del texto que venimos comentando no es tanto la mención de la cólera divina (a pesar de su seriedad y gravedad) cuanto el travestismo brutal y animalesco del que dota el poeta a Yahvé. Decididamente Job se encuentra a merced de su dios, a quien con buena lógica considera su adversario (v. 9c; cf. 13,24; 19,11).

La acción de hacer rechinar los dientes sólo aparece mencionada otras cuatro veces en el AT (Sal 35,16; 37,12; 112;10; Lm 2,16), lo cual no quita que se tratase de un gesto común y bien conocido. En esas cuatro recurrencias, el sujeto de la acción siempre son los malvados o los enemigos del hombre honrado. Tal comprobación nos empuja a una terrible deducción: si Job tiene plena conciencia de su inocencia, no hay más remedio que aplicar a Yahvé el calificativo de "malvado". Bien es cierto que jamás se le ocurriría a Job (ni al poeta) llamar "malvado" a su dios *expressis verbis*, pero los distintos contextos apuntan en esa dirección. No debemos seguir adelante sin antes hacer un ejercicio comparativo entre el primer texto sálmico citado líneas arriba y nuestro texto de Job. De inmediato podrá percatarse el lector de sus mutuas afinidades, y de la huella que el Sal 35 ha dejado impresa en Job 16,9-10:

> 9 La cólera divina me acosa y *me desgarra*,
> enseña sus *dientes rechinando* contra mí...
> 10 Me amenazan abriendo la boca,
> me afrentan con bofetadas,
> *todos se alían contra mí*. (Job 16,9-10)

> 15 Cuando tropecé, allí estaban,
> *todos juntos contra mí*...
> Sin parar *me desgarraban*;
> 16 si caía, me rodeaban,
> *rechinando sus dientes* contra mí. (Sal 35,15-16)

Verdad es que el léxico hebreo no coincide totalmente en ambos textos. Sin embargo, la comparación resulta instructiva, pues lo que el salmista imputa a los que atentan contra su vida (cf. Sal 35,4b), Job lo retuerce lanzándolo contra Yahvé, tratando así a su dios, indirectamente, de malvado y criminal.

El v. 10 sorprende principalmente por la aparición de un colectivo del que no teníamos noticia («me amenazan... me afrentan... se alían»). Del singular se pasa bruscamente al plural. Considerando críticamente el contexto, podría decirse que ha habido una leve alteración de versos, y que el orden más conveniente sería: 9-11-10. En efecto, el texto discurriría sin sorpresas:

> 9 ....
> mi adversario me mira con ojos aviesos.
> 11 *El* me entrega a hombres injustos,
> me arroja en manos de malvados.
> 10 Me amenazan abriendo la boca,
> me afrentan con bofetadas,
> ....

De esta forma, «mi adversario» (v. 9c) enlazaría directamente con «(el dios) El» (v. 11a); y, por otra parte, «malvados» de v. 11b explica claramente el plural siguiente «me amenazan» (v. 10a).

Sea lo que sea del caso, Job se queja de que un colectivo de personas, relacionadas con el dios El, le amenaza «abriendo la boca». Se trata de un gesto ambiguo, que a veces connota el deseo de recibir con ansia algo juzgado provechoso ("nutritivo", diríamos), y a veces es signo de amenaza mortal. Sólo hallamos en el AT cuatro recurrencias del mencionado sintagma. En dos de ellas (Sal 119,131 y Job 29,23) el contenido es positivo (abrir la boca a los mandatos de Yahvé y a las palabras de Job, respectivamente); en las otras dos (nuestro texto e Is 5,14), negativo y funesto. Isaías nos va a proporcionar la clave del alcance del texto que venimos comentando. Leemos en Is 5,14:

> El Seol ensanchó su seno
> y *dilató su boca* sin medida;
> y a él bajan su nobleza y su plebe,
> toda su turba alegre y bulliciosa.

Estamos ante una imagen de la muerte. El poeta personifica al Seol, que agranda las dimensiones de su tenebrosa panza y dilata su bocaza para dar cabida a un suculento, aunque tétrico, festín. Diríase que esta imagen de la *muerte* es pretendidamente opuesta a la del nacimiento, cuando se contrae el seno de la madre y se dilata la salida por donde aparecerá la nueva *vida*. En consecuencia, podríamos decir que ese grupo de malvados enviados por el dios El contra Job no sólo lo «amenazan abriendo la boca» (v. 10a), sino que lo amenazan *de muerte*; su animosidad es extrema.

Y lo que nuestro héroe seguramente menos teme son las bofetadas (v. 10b), es decir, el eventual sufrimiento físico que puedan infligirle. Lo que realmente aterra a Job es el aislamiento social al que su dios le ha empujado tras espantar a sus íntimos (cf. v. 7b), el no poder contar con nadie y quedar así a merced de una divinidad que actúa de manera incomprensiblemente cruel. Además el dios El cuenta con unos fieles colaboradores "injustos y malvados", en cuyas manos arroja a Job (v. 11), sumido sin duda en una angustiosa perplejidad. ¿Pero quiénes son estos misteriosos personajes?

Para responder a esta pregunta convendría que comparásemos los vv. 10-11 con el v. 13, en el que se habla de «sus arqueros» (se entiende que los de la divinidad). ¿Se trata de los mismos personajes, es decir, de una especie de guardia de corps o de cuerpo de elite del dios El, o más bien estamos ante una pincelada de travestismo poético que pretende definir, desde otro ángulo, a los tres amigos de Job? Difícil saberlo. Quizá más adelante podamos avanzar una respuesta, aunque siempre en el plano de las hipótesis.

En los vv. 12-14 nos invita Job a rememorar su pasado y a compararlo con el tenebroso presente que acaba de describirnos («Sí, *ahora*...», v. 7a). Pero su glorioso pasado, tal como es descrito en 1,1-5, queda reducido a la simple frase «Vivía yo tranquilo» (v. 12a), que contrasta de forma violenta con las cuatro acciones divinas: «me zarandeó», «me agarró por la nuca», «me despedazó», «en su blanco me convirtió», que reconducen al lector rápidamente al pasado próximo y al presente. Pero hagamos una breve pausa para captar el sentido de lo que quiere decir Job con "vivir tranquilo" y lo que esta frase significa y denota en el conjunto del AT.

El término hebreo traducido aquí por «tranquilo» tiene los mismos matices de ambigüedad que dicho adjetivo español: «contento», «en paz», «seguro», «confiado», «satisfecho»; pero este último puede ser sinónimo de «despreocupado», «indolente», «dominado por la incuria» (lat. *incuriosus*). Todos estos matices son proporcionados por las recurrencias del citado adjetivo hebreo en el AT (desgraciadamente pocas, pero suficientes). Ese adjetivo se emplea en relación con ciudades, territorios o personas. De ciudades o territorios confiados y tranquilos nos hablan Jr 49,31, Za 7,7 y 1 Cro 4,40. Este último texto es éticamente neutro, aunque no así los textos proféticos. Jeremías, por ejemplo, contempla la caída de la ciudad de Jasor bajo las tropas de Nabucodonosor; la define como «nación *tranquila* y confiada», hasta tal punto que no tiene puertas ni cerrojos. Pero su culpa (no mencionada explícitamente por el profeta) ha acabado con todas sus posesiones: «Vendrá a ser Jasor morada de chacales, desolación sempiterna» (v. 33). Seguramente serían posesiones culposas. El profeta Zacarías (7,7), por su parte, critica la situación éticamente contradictoria de Jerusalén, una ciudad «*en paz*» (que es dotación divina), pero convertida en máquina de injusticias, opresiones y maquinaciones, que acabó por atraer sobre sí la cólera de Yahvé (vv. 11-14). Como vemos, en algunos textos bíblicos el adjetivo «tranquilo» o «en paz» se percibe al trasluz de una situación oscura y falta de ética, es decir, un malentendido de la “tranquilidad”.

Otro tanto puede decirse cuando el adjetivo «tranquilo» se aplica a personas. Para estudiar el caso, contamos con cuatro textos: Ez 23,42; Sal 73,12; Job 20,20; 21,23. El profeta Ezequiel nos habla de la gente disoluta que hacían las delicias de Oholá y Oholibá, una «*indolente* turba» de adúlteros. El adjetivo hebreo hace aquí alusión a la dejadez, la autosatisfacción culpable y la despreocupación. Sal 73,12 se acerca mucho más a la problemática del texto de Job que estamos comentando. Dice así el salmista:

> ¡Así son, éstos son los malvados!,
> *tranquilos* y acumulando riqueza.

Estamos ante la gran perplejidad del fiel israelita, provocada por la prosperidad del malvado; una perplejidad, convertida en pregunta en numerosas ocasiones, que se desprende automáticamente de una

concepción rígida de la doctrina de la retribución: ¿cómo se entiende que, en muchas ocasiones, el malvado prospere *tranquilamente* y el justo viva entre calamidades? ¿Cómo explicar que no se abata sobre sus posesiones y su persona la justicia divina? El salmista tiene su propia respuesta: «los pones en el resbaladero, / los empujas a la ruina» (v. 18). ¿Pero es todo así de sencillo? El citado texto de Job 21,23(.25) ofrece una perspectiva de la prosperidad y la desgracia, sin comentarios éticos; dice así:

> 23 Hay quien muere en pleno vigor,
> colmado de dicha y *de paz*...
> 25 Y hay quien muere harto de amargura,
> sin haber probado la dicha...

¿Quiere decir Job aquí que riqueza y pobreza son, en definitiva, frutos del azar o del "saber hacer" de algunos, sin que una divinidad intervenga necesariamente en esos procesos? En tal caso, no sólo arremetería Job contra la retribución; llegaría a afirmar temerariamente que el Creador se despreocupa de forma incomprensible de la vida de los seres humanos. ¿O está Job diciendo indirectamente que hay sinvergüenzas que mueren satisfechos y honrados que acaban sus días en la amargura? En este caso, al propio tiempo que destruiría los pilares sobre los que se sustenta la doctrina de la retribución, calificaría de ingenuas las palabras del salmista citadas arriba. ¿Cómo que los pone en el disparadero y los empuja a la ruina? ¡Salmistas ciegos!

Nos queda finalmente un texto que podría ayudarnos a desvelar las palabras de nuestro héroe «Vivía yo *tranquilo*». Y lo encontramos además en el propio libro de Job (20,20), en boca de Sofar. Hablando de la rapacidad de algunas personas, dice así:

> Por no sentir su vientre *satisfecho*,
> sus tesoros no lo pondrán a salvo.

Con esta imagen del vientre insaciable critica el poeta la desordenada avidez de quien nunca se siente "lleno" con sus rapiñas, de quien siempre ansía más, sin darse cuenta que toda la riqueza que acapara nunca podrá ponerle a salvo de un fatal destino que tarde o temprano le saldrá irremisiblemente al encuentro.

Este último texto, sumado a los que ya hemos citado líneas arriba, podría arrojar algo más de luz sobre la ambigua afirmación de Job que tratamos de desentrañar: «Vivía yo tranquilo». ¿De qué tranquilidad habla? ¿Intenta decirnos, desde la ética, que vivía *en paz* consigo mismo y con su dios, o quizá que su vida discurría en la despreocupación que le proporcionaba su confianza en sus posesiones, que él consideraba dones recibidos de lo alto? Recordemos que Job «era el más rico de toda la gente de Oriente» (1,3). Los matices negativos que hemos podido comprobar en el uso bíblico del adjetivo «tranquilo» están casi siempre en relación con la posesión (¿indebidamente adquirida?) de bienes, que hacen del hombre un ser anclado en la molicie, la despreocupación y la autosatisfacción, que no es consciente de que sus riquezas pueden tener un origen éticamente dudoso. Job vivía tranquilo, ¿pero de dónde procedía su incalculable riqueza? ¿Vivía tranquilo porque pensaba que sus bienes tenían su origen en un dios que bendecía automáticamente su renombrada piedad? Demasiadas preguntas para lo poco que nos ayudan los textos que estamos comentando. Pero siempre queda la sospecha de que nos encontramos ante una velada crítica social de la acumulación de bienes. ¿Es realmente inocente la persona que se dedica a atesorar riqueza? Pero prosigamos con el texto de 16,12.

Job vivía confiado, hasta que notó que una misteriosa mano lo zarandeaba, le agarraba por la nuca y lo despedazaba (v. 12ab). Esta traducción no deja de ser aproximada, dado el sutil significado de los verbos hebreos traducidos por «zarandear» y «despedazar». Otros comentaristas traducen: «me hizo temblar, me asió por la nuca y me hundió el cráneo», o bien: «me zarandeó, me agarró por el cuello y me desnucó». En cualquiera de los casos, se trata de imágenes terribles, que nos traen recuerdos de la infancia, cuando en las zonas rurales contemplábamos atónitos cómo se daba muerte a los conejos. Y en estos crudos términos define nuestro héroe la experiencia vivida a manos de su dios. Se nos antoja ver en Job a un lustroso conejo, bien alimentado, que retoza *tranquila y confiadamente* por el corral, hasta que una mano le agarra por el cuello, lo sujeta con fuerza para reprimir sus bruscos tirones y lo desnuca. Con razón apostilla Job: «en su blanco me convirtió» (v. 12c).

El poeta adopta ahora (v. 13) el mismo esquema desarrollado con anterioridad (vv. 9-10): pasa de la mención de un individuo a la presencia de un colectivo. Comparemos los versos:

> 9 La cólera divina me acosa y me desgarra...
> ....
> 10 Me amenazan abriendo la boca.................
>
> 12 .... me zarandeó,
> me agarró por la nuca y me despedazó.......
> ....
> 13 Me cercaron sus arqueros.........................

De nuevo es mencionado el "cuerpo de élite" del guerrero de los cielos, pero brevemente (v. 13a), pues de inmediato reaparece el dios El atacando personalmente a Job.

La mención del «blanco» (o «diana») en v. 12c empalma directamente con la imagen de los «arqueros» (v. 13a), pero nada en concreto se dice de una posible acción positiva llevada a cabo por éstos. El agente es el dios El: «traspasó... derramando... Rasgó mi cuerpo... lanzándose...». Los arqueros se limitan a ofrecer una especie de apoyo logístico: cercan a Job para impedir sus movimientos cuando el dios El desencadene su furor contra él y lo convierta en blanco de sus flechas. Recordemos la afirmación de 6,4: «Tengo clavadas las flechas de Shaddai, / mi vida absorbe su veneno».

Las acciones llevadas a cabo contra Job (vv. 15-16) reflejan la escasez de miramientos que un guerrero tenía con sus enemigos en medio de una refriega. Pero dicho de la divinidad resulta escandaloso, sobre todo con el uso de la forma adverbial «sin piedad» (en hebreo, lit. «no-se-apiada»). Yahvé, que es un dios piadoso y compasivo (Ml 3,17; 2 Cro 36,15), puede dejarse arrebatar por la cólera a la vista de un pueblo infiel y descargar sobre él su castigo "inmisericorde", como vemos en Is 30,14; Jr 13,14; 21,7; Ez 7,4.9; 9,5. Pero es sobre todo el libro de Lamentaciones el que reconsidera la tragedia de Jerusalén desde la perspectiva de la acción punitiva divina:

> El Señor ha destruido *sin piedad*
> todas las moradas de Jacob. (2,2)

Yahvé ha realizado su designio,
ha cumplido su palabra...
ha destruido *sin piedad*,
te ha hecho irrisión del enemigo. (2,17)

¡Has matado en el día de tu cólera,
has inmolado *sin piedad*! (2,21)

Envuelto en cólera, nos has perseguido,
nos has matado *sin piedad*. (3,43)

El propio libro de Job sigue esta estela cuando Sofar dice en 27,22 a propósito de la actividad punitiva de la tormenta (de Yahvé) sobre el malvado:

Lo zarandea después *sin piedad*,
aunque [el malvado] trata de evitar su ímpetu.

Ahora se queja Job de que su dios traspasa sus entrañas «sin piedad», pero quizá no recuerda lo que dijo en 6,8-10:

8 Ojalá se cumpla mi deseo
y Elohim responda a mi esperanza,
9 que tenga a bien aplastarme,
dejarme de su mano y rematarme.
10 Tendría al menos un consuelo:
torturado *sin piedad*, exultaría...

Aunque el texto que estamos comentando parezca contradecir estas afirmaciones, no es así. La situación retórica es distinta, pues, mientras en 6,8-10 Job se rinde ante la evidencia del carácter irreversible de su situación y ansía la muerte, en 16,12-14 se limita a describir con formas hiperbólicas y metafóricas la inmisericorde agresividad de su dios hacia su persona.

En cualquier caso, el poeta ha calculado muy bien cómo llamar la atención del lector y cómo describir la hondura de la "pasión" de Job, a merced de la "im-piedad" de su dios. ¡Un dios guerrero (v. 14b), un valiente comandante hace alarde de sus cualidades bélicas... destruyendo a un hombre indefenso! Flechazo tras flechazo («brecha tras brecha», v. 14a) va desgarrando su carne, traspasándole las entrañas y derramando su hiel por tierra (v. 13bc). El término hebreo traduci-

do por «hiel» puede significar también «hígado». A este respecto, la imagen es mencionada por Sofar en 20,(24-)25, a propósito de la actividad de Elohim contra el malvado:

> [24] Si se salva del arma de hierro,
> lo atraviesan con arco de bronce;
> [25] una *flecha* asoma por su espalda,
> una punta bruñida por el *hígado*...

La segunda unidad que venimos comentando (16,7-17) termina con una pincelada de patetismo (vv. 15-17). El poeta nos ofrece una escena que sin duda, junto con la de 2,8, habrá inspirado a numerosos pintores a lo largo de la historia: Job tendido sobre el suelo y cubierto de arpillera. Los detalles de esta última imagen hablan por sí solos de la maestría del poeta: Job, hundido en el pesimismo, presiente que el quebranto físico y psicológico ocasionado por el ataque de un dios-guerrero va a prolongarse hasta su muerte, y que, por tanto, las manifestaciones de duelo (el sayal) deberán asimismo acompañarlo. Si su cuerpo está roto para siempre, para siempre le acompañará el signo de duelo: el sayal *cosido* a su piel, formando parte de ella.

La traducción del v. 15b es en cierto modo aleatoria, dada la dificultad que entraña el verbo hebreo en cuestión y la ambigüedad del término traducido por «vigor». El original hebreo correspondiente a esta última palabra significa literalmente «cuerno», pero su valor metafórico de «fuerza» o «vigor» acabó lexicalizándose en la lengua hebrea. En tal caso, decidir si nuestro texto se refiere al «cuerno» o al «vigor» dependerá del significado del verbo que lo acompaña. (Algunos comentaristas eluden la dificultad entendiendo «cuerno» de forma metonímica y traduciendo: «en el polvo he restregado mi *frente*».) Pero tampoco el verbo ayuda mucho, pues se trata de una doble raíz isófona, que puede significar: 1) «maltratar», «dejar maltrecho»; 2) «rebuscar», «rastrear». En consecuencia, los traductores ofrecen un abanico de posibilidades, que pueden resumirse en dos: 1) «*he clavado* mi cuerno en el polvo», en el sentido de «*he dejado* [que acabe] en el polvo mi vigor»; 2) «he dejado maltrecho por tierra mi vigor». A todas luces es preferible esta segunda alternativa, pues respeta mejor el significado del verbo hebreo. Nosotros la hemos adoptado, aunque transformándola.

El v. 16 conduce la mirada del lector del cuerpo de Job a una de sus partes, la que mejor permite descubrir el interior: «rostro»-«ojos» (= facciones-mirada). Job dice tener ya la faz enrojecida de tanto llorar. Estamos ante una segunda señal de duelo: el llanto, que ha acabado quemándole la vista. Una sombra mortal le dificulta la visión. Alguien podría percibir aquí una alusión a la enfermedad de cataratas, pero es más obvio hacer otra lectura. Lo que Job viene a decirnos es que la idea de una muerte inevitable («sombra mortal») ocupa su pensamiento y no le permitir "ver" otra cosa. En la antropología hebrea, los ojos no sólo son los órganos de la visión, sino también el centro psicofisiológico de la percepción, la estimativa y el juicio. En otro lado ya nos ha dicho Job que presentía que no volvería a "*ver* la dicha" (o "disfrutar de la dicha": 9,25).

Y termina la segunda unidad del cap. 16 con una afirmación que suena, al mismo tiempo, a ensimismamiento doliente y a tímido alegato (v. 17). El poeta hace que fijemos la mirada en los órganos de la *actividad*: las manos. Job nos acaba de decir que su capacidad *estimativa* no puede considerar algo que no sea la muerte; ahora nos presenta sus manos libres de culpa, unas manos no merecedoras de esa muerte que le obsesiona: «aunque en mis manos no había violencia / y era sincera mi oración». Este verso aúna las dos manifestaciones típicas del creyente israelita (y de todo creyente): ética y piedad, horizontalidad y verticalidad. Job sigue insistiendo tercamente en su inocencia, aunque en algunos momentos el poeta haya proyectado una sombra de duda sobre el lector (cf. 7,21; 9,21).

La **tercera unidad** poética del cap. 16 (vv. 18-22) nos ofrece una conmovedora súplica que Job dirige a la tierra, y su enardecida convicción de que le queda un último asidero para mantener a flote su debilitada esperanza, convicción expuesta en términos forenses: contar con un defensor divino que arbitre su contencioso con Eloah.

El v. 18 contiene un estricto paralelismo significativo. Según el pensamiento israelita, la sangre vertida injustamente grita al cielo clamando venganza, mientras no sea cubierta con tierra (cf. Gn 4,10; 37,26; Is 26,21; Ez 24,8). Job, que se siente masacrado por su dios (acabamos de verlo en los vv. 12-14), solicita que nada impida que los gritos de su sangre sean un testimonio permanente en contra de

Eloah. Hasta aquí todo discurre con normalidad, hasta que en los versos siguientes nos encontramos con una auténtica *crux interpretum*. Veámoslo.

Con un brusco quiasmo («en el cielo – mi testigo – mi defensor – en lo alto») el poeta nos introduce en el problema que hemos apuntado: ¿quién es ese misterioso ser celeste, ese testigo de descargo con cuya ayuda cree contar Job, capaz de citar a juicio a Eloah (v. 21)? Veremos que Job recurre de nuevo a esta idea en 19,25 y 33,23-24. La respuesta es tanto más arriesgada cuanto que la fe israelita era decididamente monoteísta, sobre todo en la época en que se supone que el libro de Job fue sometido a su última redacción. Los intérpretes ofrecen, al menos, cuatro posibles respuestas. En primer lugar, no faltan quienes ven en ese defensor un rastro mitológico mesopotámico del "dios personal" con el que cuenta cada ser humano, una especie de ángel de la guarda, defensor de su patrocinado ante la asamblea de los dioses. En segundo lugar, y cercana a esta última idea, circula entre los expertos la opinión de que estamos ante una contrapartida del Satán de 1,6-12, un dios de la asamblea divina con cuyo apoyo espera contar Job. En tercer lugar, no faltan quienes opinan que el defensor en cuestión no es más que la *personificación* del clamor de la oración de Job (así la nota de la Nueva Biblia de Jerusalén). Finalmente, otro grupo de exegetas, recurriendo a las peculiaridades de la "lógica oriental", opina que se trata del propio Yahvé-Eloah, un dios bifronte (del juicio y de la misericordia). En tal caso, Job estaría convencido de que, en última instancia, podrá encontrarse con el rostro amable de su dios. Un lector asiduo de la Biblia hebrea sabe que, en el marco de los pleitos provocados por el incumplimiento de la alianza, el dios hebreo puede aparecer, al mismo tiempo, como juez, fiscal y abogado defensor. Y no olvidemos, sobre todo, que, según la primitiva teología israelita, de Yahvé proceden tanto los bienes como los males. Así lo reconoce el propio Job en la respuesta que da a su mujer en 2,10: «¡Resulta que estamos dispuestos a recibir de Elohim lo bueno y no lo estamos para recibir *lo malo*!». Recordemos también las palabras del narrador en 1 S 16,14: «El espíritu de Yahvé se había apartado de Saúl y un *espíritu malo que venía de Yahvé* le infundía espanto».

Pero dejemos para más adelante la decisión sobre cuál de estas cuatro soluciones ofrecidas por los expertos puede explicar mejor el texto que nos traemos entre manos. De momento analicemos con más detenimiento los vv. 19-21, sobre todo los elementos del marco forense en el que encuadra el poeta la problemática que rodea la situación personal de Job.

El poeta ofrece al lector una variada terminología forense: «testigo», «defensor», «intérprete» (o también «defensor»), «juzgar». Mientras que la palabra hebrea correspondiente al primer término es con mucho la más común en contextos judiciales (aparece en la Biblia hebrea unas 66 veces), la palabra traducida por «defensor» es única, un *hapax legomenon*. El término hebreo por «intérprete» ha provocado numerosos quebraderos de cabeza a traductores e intérpretes. Se trata de una forma participial que, según la raíz a la que pertenezca, puede traducirse por «el que interpreta» (= intérprete) o «el que se burla». El problema se agrava porque el término que hemos traducido por «lamentos» puede significar «amigos»; de ahí que, como ha quedado dicho en las notas textuales, algunos traduzcan: «Mis burladores [son] mis amigos». (Baste este ejemplo para que el lector advierta que, cuando se dice que el libro de Job es dificilísimo de traducir, no se exagera un ápice.) Sin embargo, opinamos que esta última alternativa carece de viabilidad, toda vez que en este contexto forense “a tres bandas” (Job, su testigo y Eloah), los amigos no pintan nada. Finalmente, el cuarto término en cuestión («juzgar») es muy conocido en los contextos forenses del AT.

Pues bien, Job parece estar convencido de que, ya que en este mundo no es capaz de encontrar consuelo a su llanto ni apoyo a sus alegatos, en lo alto hay alguien capaz de escucharle y de reivindicar jurídicamente el valor de su autotestimonio. Es testigo, defensor e «intérprete», es decir, el que explica ante un tribunal las palabras del acusado. (El término traducido por «intérprete» significa también, en el ámbito de las relaciones internacionales, «embajador», es decir, el «portavoz».)

Job cree que su defensor será capaz de interpretar sus gritos de desesperación (v. 20), es decir, que les dará su auténtico significado: la sinceridad con la que brotan de su corazón. Por otra parte, los interpretará en el sentido de que será capaz de exponer ante ese even-

tual tribunal celeste qué tipo de desgracias han provocado esos lamentos y quién ha sido el causante directo de ellas.

Nuestro héroe está pensando en un tribunal celeste, pero quiere que la causa se lleve a cabo «como suele ocurrir entre mortales» (v. 21b). ¡Al fin y al cabo él no es más que un hombre, aunque pretenda contender con la mismísima divinidad! Puede que Job tenga miedo. Ya le oímos decir en 13,20-21, estremecido ante una idea análoga: «Hazme dos concesiones / y no abandonaré tu presencia: // que alejarás tu mano de mí / y tu terror no me alcanzará».

Y llegamos al punto crucial del poema: ¿quién es ese misterioso "testigo-defensor-abogado" en el que tanto confía Job, alguien con la suficiente importancia como para juzgar el contencioso entre nuestro hombre y Eloah? Pues bien, tras sopesar con detenimiento los pros y los contras de las cuatro ofertas interpretativas expuestas más arriba, creemos poder decir que, por más que resulte chocante a nuestra rancia mentalidad clara y distinta, el misterioso testigo no es otro que la propia divinidad ante la que Job «vierte sus lágrimas» (cf. v. 20b). Esta decisión interpretativa puede sorprender, sobre todo si tenemos en cuenta que, hasta el momento, Job ha considerado exclusivamente a su dios como su enemigo personal, un adversario que actúa con una mala fe incomprensible. ¿Cómo es posible que ahora lo conciba, al mismo tiempo, como su abogado defensor? Ya hemos mencionado más arriba la primitiva concepción de la religión israelita: que de Elohim provienen tanto bienes como males. En la tradición bíblica, el dios hebreo es, al mismo tiempo, el dios de la cólera y el dios del amor. Aunque la analogía sea en cierto modo burda, podríamos comparar el rostro divino a las primitivas máscaras dobles del teatro clásico: sonrientes por un lado y con el ceño fruncido por el otro. ¡Y Job trata de arrancar del rostro de su dios ese ceño de ojos aviesos (cf. v. 16,9c) que constantemente lo vigila y aterroriza! Decíamos más arriba que el "testigo-defensor" de Job tendría que ser alguien con "la suficiente importancia" como para enfrentarse a Eloah; pero quizá deberíamos decir con "la suficiente sabiduría y el suficiente poder". Oíamos en 12,13-14, de labios de Job:

> Pero él tiene sabiduría y poder,
> prudencia y perspicacia son suyas.
> Si destruye, nadie reconstruye,
> si acorrala, no hay quien escape.

¿Quién entonces, sino Eloah, sería capaz de convertirse, llegado el momento, en abogado defensor de Job? La situación espiritual de Job es análoga a la de ciertos salmistas, que, a pesar de verse golpeados por su dios, al parecer sin motivo, sólo de él pueden esperar una respuesta a su dolor. En algún lugar leí hace tiempo una frase del Corán: «Fuera de Dios sólo hay refugio en Dios». Quizá podamos ahondar en estas ideas a propósito de 19,25.

Y llegamos así al final del cap. 16. El v. 22 ofrece una clave de la tensión espiritual vivida por nuestro hombre. Se sabe un mortal, una criatura efímera («sus días están previstos, / contados por ti sus meses, / un límite que no franqueará», 14,5); y, dado que no hay esperanza en una existencia plena más allá de los límites de esta vida, Job necesita saber *ahora* si, cuando cierre los ojos, se llevará consigo una imagen terrorífica de su dios o un rostro benévolo y amoroso.

Capítulo 17. Al comienzo del comentario a los caps. 16-17 decíamos que el cap. 17 sorprende por ciertas inconsistencias formales y estilísticas, hasta tal punto que lo definíamos como "florilegio poético" inspirado en ciertas súplicas del Salterio (p.e. Sal 64). En este capítulo se mezclan elementos del soliloquio (vv. 7-9.11-16) con un diseño coloquial, en el que Job parece dirigirse a su dios (directamente: vv. 4-5; indirectamente: v. 6) y a sus amigos (v. 10).

El poeta plasma magistralmente en tres concisos y rápidos hemistiquios la velocidad con que transcurre la existencia humana. La frase «me falta el aliento» (17,1a) se presta a la alternativa «mis anhelos fracasan», pues el término traducido por «aliento» (*rûaḥ*) equivale a «aspiración», «anhelo». Además, en Qo 5,5 se usa el mismo verbo que aquí para hablar del *fracaso* de una empresa. En tal caso, la alternativa propuesta («*Mis anhelos* fracasan, / *mis días* se extinguen») se correspondería perfectamente con el v. 11: «Pasan *mis días* y *mis planes* fracasan». Sea lo que sea del caso, lo cierto es que 17,1, con la mención de la tumba, empalma directamente con el final del capítulo precedente («emprenderé un camino sin retorno»), proporcionando así al conjunto un tenso tono elegíaco.

Antes de pasar a comentar el v. 2, convendría hacer una precisión respecto a la traducción. Hemos preferido «sus provocaciones» (así el texto hebreo) a «las penas» (lectura alternativa a la que recurren algunos comentaristas). Y la decisión no carece de importancia desde

el punto de vista retórico. En efecto, si aceptamos la alternativa («las penas») habríamos de calificar como soliloquio los vv. 1-2, pues Job estaría generalizando al mencionar sus desdichas. Pero si traducimos «sus provocaciones», hemos de convenir que se trata de una referencia a los pertinaces ataques de sus tres amigos (mencionados indirectamente en el v. 4), y en tal caso los vv. 1-2 irían dirigidos por Job a su dios. Sea lo que sea del caso, en el v. 2 reconsidera Job las causas de sus "desvelos" (físicos y, sin duda, psicológicos): los escarnios y las provocaciones con que lo denigran y maltratan durante lo que él considera el último tramo de su breve existencia. Como ocurre con las figuras dolientes de las lamentaciones del Salterio, Job se ve cercado por un muro de hostilidad. ¿A quién dirigirse?

El v. 3 va dirigido sin duda a Eloah, a quien pide un gesto tomado de las relaciones comerciales: estrechar la mano en señal de garantía y de aval ético (cf. Pr 6,1; 17,18; 22,26). Como podemos deducir de estos dos textos de Proverbios, la praxis de la fianza material podía acarrear perjuicios económicos. En nuestro texto, sin embargo, se trata de una garantía de tipo moral: Eloah podría perder su prestigio si saliera garante de una mala persona (lo que piensan de Job sus amigos). Pero nuestro héroe sabe que, desde el ostracismo social en el que vive y desde ese silencio que nubla de terror los últimas días de su vida, sólo puede salir recurriendo al único que le conoce bien: su dios. Ya se lo comentó Yahvé a Satán en 1,8: «¿Te has fijado en mi siervo Job? No hay nadie como él en la tierra: es un hombre íntegro y recto, temeroso de Elohim y apartado del mal». El conocimiento que de Job tiene su dios debe ser garantía suficiente para su rehabilitación. Es ésta una razón añadida a nuestra sospecha de que el "testigo-defensor-abogado" del capítulo anterior (vv. 19-20) no podía ser otro que el propio Eloah. Si allí recurría el poeta a la terminología forense, aquí hace uso del vocabulario financiero. Job desea recuperar su honor, pero al mismo tiempo está demostrando su confianza en Eloah al solicitar su intervención como garante de la rectitud de su existencia; y, desde ese punto de vista, está defendiendo indirectamente el honor de Yahvé, que había sido puesto en entredicho ante la asamblea de los dioses por la cínica duda del Satán.

En los vv. 4-6 continúa Job apelando a su dios, pero el discurso se centra en sus amigos. Nuestro hombre ya les había acusado irónica-

mente de ser los últimos exponentes de la sabiduría (cf. 12,2), pero ahora presiente que ha sido el propio Eloah quien ha «cerrado su mente al buen juicio». Por eso está convencido de que «no se saldrán con la suya». El verbo hebreo por «salirse con la suya» o «prevalecer» sugiere probablemente la imagen de quien levanta la mano en señal de triunfo. Al final del libro recriminará Yahvé a los amigos: «no habéis hablado bien de mí, como mi siervo Job» (42,8). ¿Y cómo lo iban a hacer, privados de buen juicio como estaban?

El v. 5, que sirve de apostilla al v. 4, resulta decididamente oscuro. Se trata, sin duda, de un aforismo de carácter popular, alusivo y elusivo al propio tiempo, algo típico de numerosos especímenes de la literatura de sentencias de todos los tiempos y culturas. Por otro lado, la traducción de la primera parte («como el que invita generoso a sus amigos») no es del todo segura. El lector puede percibirlo si le decimos que otros traducen: «como quien denuncia a sus amigos para hacerse con su propiedad»; o «como quien traiciona a sus amigos por dinero». Creemos, sin embargo, que el significado de ese primer medio verso podría aclararse a la luz del segundo: «mientras los ojos de sus hijos se apagan». ¿Qué significado puede tener la frase «apagarse [o debilitarse] los ojos»? Lo más sencillo es revisar todos los casos en que dicha expresión aparece en la Biblia hebrea. De todos ellos se desprende una clara conclusión. «Apagarse los ojos» puede hacer referencia a las consecuencias de un llanto desesperante (cf. Lm 2,11) y a la espera angustiosa del consuelo divino (cf. Sal 119,82.123), pero sobre todo implica una situación de *peligro de muerte* (cf. Sal 69,4; Lm 4,17; Job 10,20; dicho de animales, Jr 14,6). Una definición lexicográfica diría: «Angustia producida por una situación desesperada, que puede desembocar en la muerte». El verbo hebreo por «apagarse» (o «debilitarse», «consumirse») puede ser aplicado a otras partes del organismo o a sus funciones, aparte de los ojos: se consumen las fuerzas (cf. Sal 71,9); el espíritu (cf. Sal 143,7); el cuerpo (desgaste psicofísico, cf. Sal 73,26); el principio vital (tristeza mortal, cf. Sal 84,3); la vida (lit. «los días», equivalencia de la muerte, cf. Sal 102,4); los riñones (o el «interior», por miedo e impotencia, cf. Job 19,27). Es evidente que, en todos estos casos, como ocurre con los textos que hablan de "los ojos", se trata de un debilitamiento físico y/o psicológico provocado por circuns-

tancias fortuitas o por la lejanía y el silencio divinos, que puede conducir a la muerte de quien lo padece.

Si aplicamos ahora estas reflexiones al texto que nos ocupa, habremos de decir que tal dicho sentencioso apunta casi con toda certeza, en su segunda parte, al peligro que corren los hijos (= la familia) del personaje implicado de verse abocados a la muerte. ¿Pero por qué? ¿Qué clase de muerte? ¿Qué afirma en definitiva ese dicho proverbial? Pensamos, naturalmente con reservas, que el poeta, con *la letra* del proverbio, está describiendo un tipo de comportamiento socialmente anómalo: un padre de familia que se muestra generoso con sus amigos, compartiendo sus bienes con ellos, al tiempo que su familia (sus hijos) puede verse afectada negativamente (padecer necesidades) por esa desmedida e incomprensible largueza. ¿Pero qué aplicación puede tener dicho proverbio en el contexto del libro de Job? En realidad, la crítica de nuestro hombre va seguramente dirigida contra sus amigos, que "derrochan generosamente sabiduría" con Job, al tiempo que escatiman seguramente dicha sabiduría para reconducir sus asuntos privados, poniendo así en peligro el bienestar familiar. ¿Podría ser algo próximo a nuestro «Consejos vendo, pero para mí no tengo»? Esta conclusión no es segura, ni mucho menos, pero se trata de un apreciable intento de aclarar un enrevesado apotegma que a nosotros, los occidentales del siglo XXI, se nos escapa de las mientes.

El texto continúa con un brusco cambio de persona gramatical: si Eloah ha sido hasta ahora interpelado en segunda persona (sobre todo vv. 3-5), en el v. 6 pasa a ser objeto del discurso. El término hebreo traducido por «comidilla» significa propiamente «proverbio», «refrán», «copla», «parábola», «sátira». Job se queja de que su dios le ha convertido en un ser que se presta a que la gente le saque coplas burlescas, a convertirse en objeto de comentarios satíricos, «como cuando escupen a alguien a la cara» –dice-. En definitiva, Eloah ha convertido a Job en un ser vilipendiado y ridículo, situación que le obliga a replegarse sobre sí mismo y a sentirse un muerto en vida, como veremos a continuación.

En efecto, el v. 7, haciéndose eco de la imagen de los ojos debilitados de los "hijos" mencionados en el v. 5b, describe la situación agónica que consume a Job, representado aquí metonímicamente por «ojos» y «miembros». La consunción de los ojos discurre parale-

lamente al debilitamiento progresivo de los miembros («se disipan como sombra»). El carácter inconsistente, cuasi-irreal y pasajero de la sombra es proverbial en la literatura bíblica. Se pueden consultar, entre otros textos, Sal 102,12; 109,23; 144,4; 1 Cro 29,15. Pero, para captar bien su alcance connotativo, reproduzcamos dos del libro de Job y uno del Eclesiastés:

> De ayer somos nosotros, nada sabemos;
> nuestra vida en la tierra pasa como sombra. (Job 8,9)
>
> Como flor, brota y se marchita [el hombre],
> se esfuma como sombra pasajera. (Job 14,2)
>
> Porque, ¿quién sabe lo que conviene al hombre en su vida, durante los días contados de su vano vivir, que él los vive como una sombra? (Qo 6,12)

En nuestro texto, Job percibe con clarividencia que, de continuar así, sus días están contados.

Los dos versos siguientes (8-9) constituyen todo un misterio, algo difícil de explicar en el contexto que estamos comentando. ¿A qué vienen ahora estas piadosas consideraciones de Job sobre el bien hacer de justos e inocentes, y la creciente seguridad con que se desarrolla su vida («se afianza en su camino... redoblan su energía»)? ¡Si él precisamente se considera justo y, al mismo tiempo, desgraciado! Encajarían mejor esas palabras en el discurso de alguno de sus amigos (quizá de Bildad). Por este motivo, no son pocos los comentaristas que atribuyen estas reflexiones a algún copista piadoso, escandalizado por las agrias críticas de Job a la divinidad. Otros, sin embargo, consideran originales los vv. 8-9 y creen que, en boca de Job, son un ácido sarcasmo con el que remeda en tono burlesco las palabras de sus amigos. Puede ser que quienes optan por esta última interpretación estén en lo cierto, dado que a continuación (v. 10) invita Job a sus amigos a "volver a la carga". En tal caso, los vv. 8-9 serían como un irónico adelanto de lo que sus amigos le van a responder, como si Job dijera: "Seguro que diréis esto y esto... Venga, volved a la carga". De ser así, nuestro hombre consideraría que esas eventuales palabras que sus amigos van a dirigirle, aun perteneciendo al caudal de la teología tradicional, no son fruto de una actitud sapiencial (como ha venido afirmando hasta el momento): «no encontraré entre vosotros un sabio» (v. 10b).

El último segmento del poema (vv. 11-16) se sustenta casi constantemente sobre términos antónimos: día π noche, luz π tinieblas, dicha π Seol, es decir, entre lo que debería ser y lo que en realidad es. En este soliloquio de nuestro hombre, el valor positivo de los términos «planes» y «afanes» (v. 11) se ve oscurecido negativamente por el paso inexorable del tiempo, sin que Job haya recibido una respuesta satisfactoria de lo alto. En este "punto muerto" de su existencia, sólo se dejan oír los cacareos teológicos de sus amigos, que le ofertan una clave estético-teológica que él considera pervertida de raíz. ¿Cómo pueden decirle que está en el buen camino, el de la luz, cuando la oscuridad no le permite ver? ¿Cómo le pueden decir que camina a la luz del día, cuando realmente es de noche? Se trata de observaciones de alto voltaje teológico, pues Job viene a decir con ellas que la teología de la retribución, que tan sólidamente sustenta a la ideología de sus amigos, no es otra cosa que noche y oscuridad.

Job no puede sorprendernos ahora con su tono elegíaco y sus cadencias nostálgicas, toda vez que nos hallamos ante la plasmación literaria de unos sentimientos de los que ya nos hacía partícipes en el cap. 3. Decíamos allí que la repentina quiebra de su proyecto vital, con su inexplicable derrota psicofísica y la pérdida total de sus bienes, empujaba a Job a poner en cuestión sus creencias más íntimas y la simbólica teológica que las sustentaba. Hablábamos de perversión simbólica como manifestación de su trastrocamiento (per-versión) vital. Bien es verdad que en el cap. 3 las acometidas de Job contra la simbólica teológica se extralimitaban de forma vehemente, hasta anhelar las tinieblas, la noche y la tumba; aquí, sin embargo, se difumina algo la rabia de su primer discurso, y sus palabras se acercan más al tono melancólico propio de un derrotado.

Los vv. 13-14 hablan precisamente de esa derrota: «Sólo espero que el Seol sea mi hogar». Lo grave de esta afirmación es que el verbo hebreo traducido por «esperar» no hace referencia a la simple "espera", sino a la "esperanza", como si Job dijera: «Mi única esperanza es que el Seol sea mi hogar». Se trata de un verbo que, sobre todo en el Salterio y la profecía, tiene por objeto a Yahvé (Sal 25,3.5.21; 27,14; 37,9; 39,8; 52,11; 69,7.21; ver también Is 33,2; 40,31; 51,5; Jr 14,22; Lm 3,25; Pr 20,22), su salvación (Is 25,9), sus juicios (Is 26,8), su palabra (Sal 130,5), el derecho (Is 59,11) o la paz (Jr 14,9). Sabe bien

el orante del Salterio que, si desea ser rescatado de las situaciones agónicas que sofocan su existencia y agotan sus recursos vitales, sólo puede depositar su esperanza en Yahvé. Leemos en Sal 40,2-3:

> 2 Yo esperaba impaciente en Yahvé:
> hacia mí se inclinó...
> 3 Me sacó de la *fosa fatal*...

El orante, que presiente que está al borde de la muerte (fosa fatal = Seol), nutre la piadosa convicción de que sólo Yahvé puede librarlo de esa situación. ¿Carece Job de esa tensión espiritual propia de los héroes religiosos del Salterio? Habremos de verlo.

Por de pronto, sorprende contemplar en el texto que estamos comentando una especie de náusea existencial de la que Job es incapaz de salir, y que le conduce a esa especie de aberración estética. Si su vida no está iluminada por la «luz», si ya no conoce la paz y la dicha, sólo puede depositar su esperanza en la muerte. Estamos en las antípodas de la piedad sálmica: hay quienes esperan en Yahvé; Job sólo abriga esperanzas en la Muerte. Ya lo decía en 17,1c: «me espera la tumba».

También fuera del Salterio toman en cuenta los poetas la falta de luz, de paz y de dicha, pero su actitud es muy distinta a la de Job. En Is 59,9(.12), por ejemplo, el profeta se lamenta de la carencia de «luz» (= derecho y justicia), pero tal queja va acompañada de una confesión de las faltas acumuladas por el pueblo:

> 9 Esperábamos la *luz*, pero hubo *tinieblas*;
> la claridad, pero hubo oscuridad...
> 12 Porque fueron muchas nuestras rebeldías para contigo...

Existen numerosos textos análogos a éste de Isaías, como Jr 8,15. En Job, sin embargo, no encontramos ninguna afirmación autoexculpatoria de este tenor, pues nuestro hombre está convencido de la integridad ética que ha informado toda su vida. No está dispuesto a ceder a su honradez, pues sabe que Yahvé le ha cerrado maliciosamente cualquier salida de su situación. Se siente como esos «hombres carentes de futuro, porque Eloah les ha cerrado el paso» (3,23). Sencillamente no está dispuesto a hacer ninguna confesión de pecados, a pesar de conocer seguramente el alcance de las palabras de Jr 13,16:

Dad gloria a vuestro dios Yahvé
antes de que propague la *oscuridad*,
antes de que tropiecen vuestros pies
sobre la sierra oscura;
antes de que esperéis la *luz*
y él la haya convertido en negrura.

Job sabe bien que las tinieblas que le rodean han sido programadas por su dios, pero él no siente la necesidad de "darle gloria". ¿Por qué razón, si durante toda su vida ha sido un hombre temeroso de Elohim y apartado del mal (cf. 1,1.8)? Y a pesar de su honradez, su dios le ha introducido de forma incomprensible en un territorio carente de luz, como nos dice en 30,24-26:

24 ¿No tendí acaso la mano al indigente
cuando angustiado pedía justicia?
25 ¿No lloré con quien vive en apuros?,
¿no he mostrado piedad por el pobre?
26 Esperaba la *dicha*, me vino el fracaso;
aguardaba la *luz*, llegó la *oscuridad*.

Y Job va soñando poco a poco con las condiciones de su futura casa: «Sólo espero que el Seol sea mi hogar, / hacerme la cama en las tinieblas». El trastrocamiento de valores resulta decididamente violento. Job es un muerto en vida. Condenado al ostracismo social y clausurada toda vía de acceso al encuentro con su dios, nuestro hombre sólo apuesta por la muerte. Mejor la muerte que una vida sin sentido y sin Dios. Un nuevo "hogar" requiere una nueva familia: su padre será el sepulcro; su madre y su hermana, los gusanos (v. 14). Job sabe que en el Seol no es posible encontrar a Yahvé, que no hay recuerdo de él en el mundo de los muertos (cf. Sal 6,6). ¿Pero qué le importa ya, si en vida no puede dar con él?

Job da también por muerta su esperanza: «¿Dónde está ahora mi esperanza?, ¿alguien ha visto mi esperanza?» (v. 15a). Son preguntas retóricas aliñadas con una buena dosis de sarcasmo, resaltado por la repetición del término «esperanza». En el supuesto de que ésta exista, de que alguien pueda darle noticias de ella, seguro que no se trata

de la esperanza que él nutre en su corazón. En todo caso, su auténtica esperanza, aquello a lo que en realidad él llama «esperanza», está, como él, condenada a muerte: «Bajará a la cárcel del Seol, / nos hundiremos juntos en el polvo» (v. 16).

Aunque Job no lo diga, sabe muy bien que su marcha al Seol irá acompañada del rechazo social, pues, a los ojos de todos los guardianes de la ortodoxia, morirá como mueren los malvados, aunque él no lo vea así personalmente. Ya se lo dijo Sofar:

> Pero los ojos del *malvado* se consumen,
> están privados de refugio,
> *su esperanza es el último suspiro*. (11,20)

Ineficacia de la ira frente al orden de la justicia (c. 18)

18 **1 Bildad de Súaj respondió así:**

2 ¿Cuándo pondréis fin a tanta palabra*?
Pensad bien las cosas y luego hablaremos*.
3 ¿Por qué considerarnos animales?,
¿por qué nos tenéis por estúpidos*?
4 Tú, que te *desgarras* con tu cólera*,
¿quedará desierta la tierra por tu causa?,
¿se desplazarán las rocas de su sitio?*

5 La luz de los malvados se apaga,
el fuego en su hogar ya no brilla;
6 en su tienda se extingue la luz,
la lámpara que lo alumbra se apaga.

7 Sus pasos firmes se acortan,
lo pierden sus propios proyectos;
8 sus pies se meten en la red,
camina entre mallas;
9 un lazo le apresa el talón,
el cepo se cierra sobre él;
10 oculto en la tierra hay un nudo,
la trampa le espera en la senda*.

[11] **Espanto y terror lo cercan*,**
entorpecen su caminar.
[12] ***Su vigor se encuentra mermado*,***
la desgracia se afianza a su lado;
[13] ***la enfermedad* devora su piel*,**
devora sus miembros el Primogénito de la Muerte.
[14] **Lo arrancan del amparo de su tienda,**
lo arrastran ante el Rey de los Terrores.
[15] **Se instalan en su tienda, *ya sin él*,***
esparcen azufre en su morada.
[16] **Por debajo se secan sus raíces,**
por arriba se agosta su ramaje.

[17] **Su recuerdo se borra en el país,**
se queda sin nombre en la comarca.
[18] **Lo empujan de la luz a las tinieblas,**
se ve expulsado del mundo,
[19] **sin familia ni prole entre su gente,**
sin un superviviente en su terruño.

[20] **Su destino espanta al Occidente,**
el Oriente queda estremecido.
[21] **Así acaba la morada del impío,**
la casa del que a *El* desconoce.

V. 2 (a) «pondréis fin a tanta palabra»; otros: «andaréis a la caza de palabras».
(b) El griego trae los verbos en singular, dando así por sentado que el sujeto es Job.
V. 3 Lit. «¿por qué ser estúpidos a vuestros ojos?».
V. 4 (a) «Tú, que te desgarras con tu cólera», lit. «Tú, el que desgarra su aliento vital con su cólera». Pero el término hebreo por «aliento vital» (*nepeš*) equivale al yo personal.
(b) Dada la longitud inusual del verso y teniendo en cuenta que este tercer hemistiquio parece estar tomado de 14,18, numerosos exegetas opinan que se trata de un añadido.
V. 10 «hay un nudo, la trampa...», lit. «está su nudo, su trampa...».
V. 11 «Espanto y terror lo cercan», lit. «Alrededor lo espantan los terrores».
V. 12 «mermado», lit. «hambriento». Otros traducen: «vigor» por «prosperidad».
V. 13 Corregido; hebr.: «devora partes de su piel» (sin sujeto).
V. 15 «Se instalan en su tienda, ya sin él», traducción dudosa. Otros: «El fuego se instala en su morada»; alternativa posible, si tenemos en cuenta el paralelo "azufre".

Primera intervención de Bildad en este segundo ciclo de discursos. Tras la interpelación de vv. 2-4, el nuevo contertulio ofrece una serie de consideraciones sobre el destino del malvado (vv. 5-19). Algunas de ellas, engarzadas en imágenes, nos resultan ya conocidas; otras, sobre todo en la última parte, ofrecen ciertas novedades. El carácter conclusivo de la última parte queda puesto de relieve por «su destino» y «así acaba» (vv. 20-21). El conjunto formado por los vv. 5-19, aun pudiendo ser estructurado en virtud de las imágenes usadas y de las situaciones humanas contempladas (vv. 5-6; 7-10; 11-16; 17-19), queda suficientemente resaltado mediante el uso y la distribución de las imágenes de la luz (vv. 5.18) y de la tienda (vv. 6.14).

Interpelación (18,2-4). Las dificultades de esta alocución de Bildad se concentran sobre todo en los vv. 2-3. Se esperaría un uso en singular de los verbos, dado que el destinatario es Job. Pero el plural («pondréis fin... pensad bien...») provoca en el lector la pregunta: ¿a quién se está dirigiendo Bildad? Son tres las posibles respuestas: a) Bildad se dirige a sus otros dos compañeros, instándoles a pensar bien antes de hablar, evitando así que Job pueda enredarles con sus argumentos. b) Bildad está pensando en el colectivo de los malvados, del que es exponente privilegiado Job. c) Habrá que considerar la posibilidad de que los verbos deban ser leídos en singular. Pues bien, descartada esta última posibilidad en virtud de la claridad que presenta el texto hebreo, tendremos que optar por una de las dos primeras explicaciones.

La alternativa a) podría ser tenida seriamente en consideración, dado que una reacción similar aparece en labios de Elihú en 32,3-5. Sin embargo, la construcción de la frase hebrea arroja serias dudas sobre la viabilidad de esta alternativa. En efecto, el v. 3b dice literalmente: «¿Por qué ser estúpidos a *vuestros* ojos?», cuando, en el supuesto de que Bildad se estuviera refiriendo a la opinión de Job, debería haber dicho: «¿Por qué ser estúpidos a *sus* ojos?». Aunque con las necesarias reservas en estos casos, pensamos que habrá que optar por la alternativa b). La maldad de Job no representa la excepción en un hipotético mundo plagado de fieles; más bien se trata de una actitud humano-religiosa negativa, compartida por un colectivo bien conocido y perfectamente descrito en la literatura bíblica. El Salterio menciona a los "malvados" en 51 ocasiones, por 30 recu-

rrencias en singular. Además, en cualquier caso, el uso del singular tiene siempre carácter colectivo. Este valor grupal queda puesto de relieve, sobre todo, en la expresión «consejo de los malvados» (p.e. Sal 1,1) o «conducta de los malvados» (p.e. Sal 1,6; 146,9; Pr 4,19; 12,26; sg. en Pr 15,9). Si tenemos en cuenta estos datos, cabría dar un voto favorable a la opinión de que, en los vv. 2-3, Bildad se está refiriendo a una clase negativa de personas, caracterizadas teológicamente, de la que forma parte Job o de la que es un exponente modélico.

A partir del v. 4, Bildad singulariza y estrecha la perspectiva de los vv. 2-3, atacando directamente a Job: «Tú... por tu causa». Bildad percibe en nuestro hombre un proceso de autoaniquilación provocado por su «cólera» (*'ap*). A propósito de este término, conviene tener en cuenta un dato que no sólo resulta llamativo, sino teológicamente ilustrativo. En el libro de Job casi siempre se habla de la cólera divina (cf. 4,9; 9,5.13; 14,13; 19,11; 20,23.28; 21,17; 35,15; 36,13.33; 42,7). Lo llamativo del caso radica en que, mientras la cólera divina es *destructiva* (dirigida contra el malvado), la de Job es *autodestructiva*, a juzgar por las palabras de Bildad. La contraposición entre la función de ambas cóleras resalta con mayor claridad si comparamos 16,9 con 18,4, dos textos en los que se utiliza el mismo verbo: «desgarrar». Veámoslo:

> La *cólera* [divina] me acosa y *me desgarra*... (16,9a)
>
> Tú, que *te desgarras* con tu *cólera*... (18,4a)

Por otra parte, jamás se habla de la cólera *destructiva* de los tres amigos de Job, dado que parece una prerrogativa divina. Ahora bien, sí que se habla, en cambio, de la cólera de Elihú (32,2.3) y del propio Job (40,11), dato que se presta a un breve comentario. Elihú, un joven intruso de rasgos narcisistas, un atildado teólogo, descarga su cólera contra Job, por pretender tener razón frente a Elohim, y contra los tres amigos, pues, al no rebatir a Job, dejan a Elohim como culpable. En consecuencia, es muy probable que con este uso del término «cólera» aplicado a Elihú, el escritor quiera decir que el intruso está ocupando de forma arrogante el puesto de la divinidad. En todo caso, incumbiría a ésta encolerizarse contra los tres amigos, como de hecho ocurre en 42,7. Esta sospecha de que Elihú pretende

ocupar el puesto que le corresponde a la divinidad es corroborada por 40,11, donde Yahvé, en un indisimulado tono sarcástico, pregunta a Job si es capaz de desplegar una cólera capaz de acabar con el mal en todas sus dimensiones:

> 10 Cíñete, pues, de grandeza y majestad,
> vístete de gloria y esplendor;
> 11 da rienda suelta a *tu cólera*,
> hunde de una mirada al arrogante,
> 12 humilla de una mirada al soberbio,
> aplasta a los malvados donde estén...

Para Bildad, parece que Job ignora que no es más que una creatura, que el lugar que ocupa en el hábitat humano carece de privilegios; que es uno más. ¿Cómo puede creerse un elemento excepcional en el conjunto de lo creado? Aunque él llegase a desaparecer, la tierra no quedaría desierta (cf. v. 4b). Que no piense que con su desaparición llegaría el caos, como parece dar a entender Bildad con la imagen de las rocas desplazadas (v. 4c). Prescindiendo de la probabilidad de que este tercer miembro del v. 4 sea un añadido (véanse notas textuales), hemos de convenir en que el responsable de la adición sabía bien lo que hacía (Se non è vero, è ben trovato). Si comparamos 18,4c con 14,18(-19), lo entenderemos mejor:

> 18 Como monte que acaba derrumbándose,
> *como rocas desplazadas de su sitio*,
> 19 ....
> así acabas con la esperanza del hombre. (14,18-19)

> Tú, que te desgarras con tu cólera,
> ....
> *¿se desplazarán las rocas de su sitio?* (18,4)

El primer texto (puesto en boca de Job) describe los efectos de la cólera divina, descrita en términos muy cercanos a una teofanía con rasgos caóticos. Aplicado el texto a Job (en boca de Bildad), el lector puede percibir el sarcasmo del contertulio: ¿acaso te crees dios? O bien, rebajando el nivel de la identificación, podríamos recordar las palabras de Elifaz: «¿Eres el primogénito de los hombres, / engendrado antes que los collados?» (15,7).

Primera sección (18,5-6). El primer surtido de imágenes, ya conocido, ocupa esta sección: por una parte, la «luz» y el «fuego»; por otra, los verbos «apagarse», «no brillar» y «extinguirse». El valor metafórico de la luz ya ha sido expuesto en páginas anteriores (véase p.e. comentario a 17,12). Mientras hay luz, los hombres podemos caminar sin miedo a tropiezos. Si elevamos ese "caminar" a un nivel ético, la luz será el conjunto de directrices (propias o ajenas) que conforman un comportamiento seguro y adecuado. No es, por tanto, de extrañar, que la luz suela hacer referencia a los mandatos de Yahvé (p.e. Sal 119,105) o a las enseñanzas del sabio (p.e. Pr 6,23). La luz connota seguridad, felicidad y bienestar, es decir, una vida en plenitud, que se opone a la enfermedad y a la muerte. Éstos y otros matices pueden deducirse de las ocasiones en que el término «luz» aparece en determinados contextos del libro de Job (3,9.16.20; 17,12; 22,11.28; 24,13; 25,3; 29,3; 30,26; 33,28.30; 38,15).

Aunque no lo diga explícitamente, Bildad está aquí aplicando a Job el destino de los malvados, usando unas imágenes no infrecuentes en la literatura de sentencias: su luz se apagará; ya no brillará el fuego de su hogar (cf. v. 5). Sin embargo, con el verbo hebreo por «apagarse» es más habitual el uso de «lámpara» que el de «luz», hasta el punto que «apagarse la lámpara (de los malvados)» tiene rango de cliché en la literatura bíblica, a tenor de Pr 13,9; 20,20; 24,20. Pero, aunque en nuestro texto utilice el poeta el término «luz», a continuación menciona precisamente la «lámpara» (v. 6b). En definitiva, Job, identificado con los malvados mediante la imagen de la extinción de la luz, carece de futuro: lo luminoso que hay en él acabará perdiendo consistencia y siendo absorbido por la oscuridad (o por la nada).

El poeta nos ha introducido en una tienda de beduinos: el fuego central, que proporciona calor y facilita otros menesteres; la lámpara o candil que cuelga del techo de la tienda e ilumina las sombras de la noche (cf. 29,3). Las imágenes nos hablan de tranquilidad, confianza y seguridad. Pero una vida plena en esas condiciones no está al alcance del malvado: tanto su solidez y lozanía psicofísicas cuanto su red de relaciones familiares y sociales están en entredicho.

Segunda sección (18,7-10). Un segundo segmento poético de la "lección" de Bildad nos recibe con un florilegio de imágenes tomadas de la cinegética: «red», «mallas», «lazo», «cepo», «nudo», «trampa». En cualquier caso, estas imágenes están bien situadas a conti-

nuación de las anteriores. Si la falta de luz impide andar con seguridad, ¿con qué puede encontrarse una persona que camina a oscuras? «Sus pasos firmes se acortan» –nos dice el poeta– (v. 7a). A continuación nos ofrece una breve reflexión (v. 7b), que recuerda más los rasgos de una *conclusión* sapiencial al final de una exposición de imágenes que un exordio. Se habría esperado que la moraleja «lo pierden sus propios proyectos» apareciese tras la mención de las artes de caza (v. 10). Sea lo que sea, el caso es que Bildad critica abiertamente los peligros de una autonomía que puede conducir a la autodestrucción a quien la ejercita. Según esto, malvada sería la persona que, en los distintos ámbitos en que se despliega su vida, no se aviniese a la aceptación y al cultivo interior de una saludable heteronomía.

De los vv. 8-10 (las artes de caza) no es fácil deducir el origen de los males que acechan en la sombra a ese tipo de personas. ¿Se trata de una retribución intramundana o de castigos infligidos por la cólera divina? En el primer caso, estaríamos ante un tipo de retribución inscrito en la propia naturaleza de las acciones humanas, según un simple esquema de causa-efecto. Leemos, p.e., en Pr 14,14:

> El extraviado se saciará de su conducta,
> y el hombre de bien, de sus obras.

En tal caso, la red o la trampa que, según Bildad, aguarda al malvado en su camino no es otra cosa que el resultado de la naturaleza de sus propias acciones, según nos enseña Pr 29,6a: «El pecado del malvado es su trampa».

Sin embargo, si examinamos cada una de las artes de caza mencionadas en los vv. 8-10, podríamos llegar quizá a una conclusión más perfilada sobre la naturaleza de la retribución a la que alude Bildad. En primer lugar, el término «red» del v. 8a alude con frecuencia a los peligros que el propio ser humano se busca con su conducta. Sin embargo, no son raros los casos en que se habla de la red que Yahvé tiende a las personas o colectivos con una finalidad retributiva (p.e. Ez 12,13; 32,3; Os 7,12; Lm 1,13c). Leemos, p.e., en Ez 17,(19-)20, con referencia al representante de la dinastía real de Judá:

> Esto dice el Señor Yahvé: «Por mi vida que haré recaer sobre su cabeza el desprecio de mi juramento y la ruptura de mi alianza. Extenderé mi lazo sobre él y quedará preso en *mi red*. Lo llevaré cautivo a Babilonia...».

Por lo que respecta al término traducido como «mallas» en v. 8b, sólo aquí tiene valor metafórico. El «lazo» de v. 9a, en cambio, exhibe en la Biblia hebrea una gran variedad de aplicaciones figuradas. Como ocurría con «red», el término «lazo» puede apuntar a un castigo infligido por Yahvé (p.e. Is 24,17-18; Jr 48,43-44; quizá Job 22,10) o a una retribución intramundana, como sugiere seguramente Pr 22,5:

> Hay espinos y *lazos* en el camino del perverso,
> el que cuida de su vida se aleja de ellos.

El término traducido como «cepo» en v. 9b poco nos puede ayudar, pues es la única recurrencia en toda la Biblia hebrea, y su traducción conjetural se apoya sólo en el contexto. Sin embargo, los dos términos que nos quedan en el v. 10 nos pueden ayudar a dilucidar la naturaleza de la retribución de la que habla Bildad. Conviene tener en cuenta que ambos llevan sufijo personal de tercera persona («*su* nudo», «*su* trampa»; véanse notas textuales). Pero, ¿a quién se refiere ese genitivo, a Yahvé o al propio malvado? ¿Se trata de un nudo y una trampa puestos por la divinidad («su nudo» = de Elohim) o de un impedimento que el malvado se ha procurado con sus torpes acciones («su nudo» = del malvado)? Por lo que se refiere al término traducido por «nudo», algo nos podría ilustrar Pr 5,22:

> Sus propios delitos atrapan al malvado,
> preso en *los nudos de su pecado*.

Se advierte con claridad que la retribución es intramundana. Sin embargo, en Job 36,8 se habla de una retribución divina:

> En cambio, si los carga [Elohim] con cadenas,
> si los ata con *nudos de aflicción*...

Aunque los textos que hemos examinado no propician una respuesta apodíctica, pensamos que el conjunto de los testimonios textuales y, sobre todo, el uso del pronombre personal de tercera singular («*su* nudo», «*su* trampa») en el v. 10 sugieren probablemente un genitivo subjetivo, es decir, que nos hallamos ante un tipo de retribución automática.

La **segunda sección** (18,11-16) centra la atención del lector en el destino final del malvado: la enfermedad y la muerte, si bien la

mención del "torpe caminar" (cf. v. 11b) empalma con las imágenes que previamente hemos comentado(«red», «trampa», etc.). Por otra parte, la aparición del término «tienda» en vv. 14.15 remite al v. 6. Como se ve, el poeta se preocupa por dar cierta coherencia a la totalidad del poema.

El v. 11 adentra al lector, con cierto patetismo, en el territorio de la enfermedad y de la muerte. La frase «espanto y terror lo cercan» reproduce libremente el original «alrededor lo espantan los terrores». El verbo hebreo por «espantar» aparece 14 veces en la Biblia hebrea, de las que más de la mitad corresponden a Job. Un somero análisis de las recurrencias pone claramente de relieve que la persona presa de tal espanto se halla en una situación de extrema angustia (cf. Is 21,4; 1 Cro 21,30), provocada directa o indirectamente por la divinidad; una situación que coloca a quien la vive al borde del abismo (2 S 22,5 = Sal 18,5; Job 15,24). Recordemos, p.e., el mal espíritu que Elohim envió para torturar a Saúl (1 S 16,14-15). Pero no hace falta salir del libro de Job para llegar a tal conclusión. En él siempre está de por medio el terror divino (9,34; 13,11.21), que puede ser provocado por un elemento teofánico (p.e. el eclipse de 3,5) o por las visiones que envía Shaddai (7,14). Sólo en un caso se trata del espanto provocado por el terror que infunde Elihú (33,7); pero ya hemos dicho más arriba que este personaje se atribuye a veces acciones que sólo compiten al dios hebreo. Por su parte, el término traducido por «terrores» aparece en 10 ocasiones, la mitad de ellas en Job. Como ocurre con el término anterior, también aquí se trata de terrores infundidos por Yahvé (cf. Is 17,14; Ez 26,21; 27,36; 28,19; Sal 73,19; Job 27,20; 30,15), que describen trastornos de ánimo provocados por situaciones que pueden desembocar en la muerte (cf. Job 24,17). Curiosamente, un poco más adelante (Job 18,14) la Muerte será definida por Bildad como "Rey de los Terrores".

Del análisis anterior se desprende que el espanto y el terror del v. 11 hablan del castigo que la divinidad tiene reservado a los malvados, un castigo que se manifiesta en la enfermedad y en la muerte. El malvado llegará a advertir en algún momento que, quizá sin motivos aparentes, «su vigor se encuentra mermado» (v. 12a). Traducimos por «vigor» un término hebreo utilizado en el ámbito económico («fortuna», «hacienda»; p.e. Os 12,9; Job 20,10; Pr 11,7),

físico («fuerza», «robustez»; p.e. Is 40,26; Job 40,16) y sexual («virilidad», «fecundidad»; p.e. Gn 49,3; Sal 78,51). Dado, sin embargo, el contexto, pensamos que se trata del desmoronamiento físico. En efecto, el poeta recurre a la personalización de los males que acosan al malvado (vv. 12b-13). La desgracia se ha instalado junto a él, como si fuera una vecina incómoda, y la enfermedad, como si de un hambriento roedor se tratara, empieza a devorar su cuerpo («su piel»). La personalización llega a tal extremo que el poeta nos deleita con una original denominación de la enfermedad: el Primogénito de la Muerte, es decir, la primera manifestación física de la vecindad de la muerte. Antes de seguir, convendría reservar un dato que podrá servirnos para ulteriores análisis: la mención de la piel en v. 13a remite posiblemente al enrevesado texto de 19,26. Lo veremos más adelante.

El v. 14 recupera momentáneamente la imagen de la tienda y nos remite a v. 6a: «en su tienda se extingue la luz». Según Bildad, el malvado se ve obligado a abandonar su hogar, ese medio cálido que le ofrece no sólo cobijo, sino sobre todo seguridad; se ve arrastrado, muy a su pesar, a presentarse «ante el Rey de los Terrores» (v. 14b). Los verbos utilizados propician en el lector la visualización de una dramática escena: alguien se agarra desesperadamente a los postes que sujetan su tienda, para evitar que le separen de ella y lo lleven arrastras hacia un destino fatal. Todo será inútil.

La primera mitad del v. 15 está corrompida, y la traducción es de algún modo conjetural (véanse notas textuales). A pesar de otras propuestas, creemos que la forma verbal impersonal que ofrecemos en nuestra traducción es la más adecuada.

En cualquier caso, la segunda parte del verso (15b) no se hurta a una explicación razonable. Era una práctica habitual en aquellas latitudes y épocas quemar azufre para desinfectar un hogar, sobre todo en caso de que en él hubiese muerto previamente alguien. El texto viene, pues, a decir: «Alguien se instala en su tienda, ya sin él, tras esparcir azufre en su morada».

El v. 16 presenta los rasgos propios de un intruso literario. En efecto, sorprende la presencia de estas imágenes vegetales en un escueto verso, cuando ningún elemento del poema, previo o posterior, justifica su presencia. Por otra parte, si el malvado ya ha muer-

to (arrastrado «ante el Rey de los Terrores») y su tienda ha sido ocupada por otro inquilino, parece estar de sobra la insistencia en su decadencia psicofísica («se secan... se agosta»). En tercer lugar, ese tipo de imágenes suele ser desarrollado con primor por el poeta de Job, utilizando para ello más de un estico, como puede observarse en 8,16-19. Es, pues, probable que el poeta o escriba responsable de la introducción del v. 16 se haya inspirado en 14,7-9 y 29,18-20. Recordemos el primer texto:

7 Un árbol tiene esperanza:
aun talado, vuelve a retoñar,
sus renuevos brotan sin parar;
8 aunque viejas sus *raíces* enterradas,
con un tronco que agoniza en el polvo,
9 al contacto con el agua reverdece
y echa *ramas* como una planta joven.

Aquí encontramos dos términos que aparecen también en el v. 16 que estamos comentando: «raíz» y «ramas» (o «ramaje»). Otro tanto puede decirse de 29,18-20:

18 Me decía: «Cuando muera en mi nido,
alargaré mis días, como el Fénix,
19 con mis *raíces* a merced del agua,
con el rocío durmiendo en mis *ramas*.
20 recobrará vigor mi dignidad,
mi arco se afianzará en mi mano».

De nuevo advertimos la presencia de los términos «raíces» y «ramas». Vemos, pues, cómo el poeta que elaboró estos magníficos versos que acabamos de reproducir no se limitaba a ofrecer el surtido de imágenes vegetales en un solo estico. Ésta es una de las razones por la que nos inclinamos a considerar espurio el v. 16 de nuestro texto. Por otra parte, si ahora leemos el v. 17 («Su recuerdo se borra en el país»), notaremos que puede explicarse mejor como continuación expositiva del v. 15. Una vez dicho que la morada del malvado ha sido desinfectada y ocupada por un nuevo inquilino, la lógica del poema requiere poner de relieve la desaparición de su memoria.

El segmento 18,17-19, que, sólo por mor de la claridad, hemos considerado la **tercera sección** de la intervención de Bildad, insiste desde otro ángulo en el destino del malvado. La ausencia de «nombre en la comarca» (v. 17b) implica que la culpa del malvado repercute negativamente en la posibilidad de una descendencia, pues el «nombre» equivale a nuestro «apellido». Esta idea queda confirmada en el v. 19.

Los verbos «ser empujado» y «verse expulsado» (v. 18) remiten claramente a «lo arrancan» y «lo arrastran» del v. 14. Y la idea que quiere transmitir el poeta es la misma en ambos casos. Si en el v. 14b se habla del Rey de los Terrores como personificación de la Muerte, perpetua inquilina del inframundo, aquí se recurre a la imagen de las tinieblas, otra referencia oblicua al Seol. Por su parte, la mención de la luz (v. 18a), como símbolo de vida en plenitud, remite al lector a los vv. 5-6: «la *luz* del malvado se apaga... en su tienda se extingue la *luz*». La inclusión literaria es casi perfecta.

Termina esta subsección con una referencia explícita al v. 17b: «sin familia ni prole... sin un superviviente» (v. 19). El dato es mucho más dramático de lo que podría deducir cualquier lector contemporáneo. Dado que la antigua teología israelita no hacía suya la creencia en una salvación individual más allá de esta vida, la supervivencia del individuo quedaba de algún modo subsumida en su «nombre», es decir, asegurada en sus descendientes. Quedar alguien privado de descendencia equivalía a no haber existido nunca. Por otra parte, si tenemos en cuenta los estrechos lazos que unían entre sí a los miembros de las antiguas sociedades clánicas y la importancia del lugar de asentamiento de dichas sociedades, decir que alguien se verá privado de descendencia «entre su gente» y «en su terruño» (v. 19) no hace sino magnificar la desgracia de quien muere en esas circunstancias. Según Bildad, la esperanza del malvado queda así arrancada de raíz. También en nuestra cultura, la memoria individual está condicionada por "plantar un árbol, escribir un libro o tener un hijo".

El v. 20 utiliza expresiones hiperbólicas para describir las dimensiones del destino del malvado: Occidente y Oriente quedan espantados y estremecidos ante la noticia. El v. 21, por su parte, constituye la moraleja del poema, que hace las veces de epílogo a la intervención de Bildad. No conocer al dios El no significa ausencia de noticias sobre su existencia, sino más bien falta de contacto vital con él, vivir

al margen de su voluntad y sus decretos; es decir, llevar una existencia que podríamos definir como "irreligiosidad" o "ateísmo práctico". La mención de la «morada» y de la «casa» remite al «hogar» y la «tienda» de los vv. 5b.6a y a la «tienda» y la «morada» del v. 15, estableciéndose así un eje léxico que contribuye a estructurar los vv. 5-21.

Es evidente que la tierra no quedará desierta por causa de Job (cf. v. 4b). Al contrario, la desaparición del Job-malvado y la inviabilidad de una descendencia no se dejará sentir. Será expulsado del mundo (cf. v. 18b), pero éste seguirá su imperturbable curso.

JOB RECLAMA LA PRESENCIA DE UN DEFENSOR (c. 19)

19 1 **Job respondió así:**

2 **¿Hasta cuándo me vais a atormentar,**
aplastándome con tanta palabra?
3 **Ya me habéis *humillado* diez veces,**
sin pudor me habéis ultrajado.
4 **Y aun en caso de haber errado,**
en mí queda mi yerro*.
5 **Si creéis triunfar sobre mí**
echando en cara mi oprobio,
6 **sabed bien que *Eloah* me ha hecho daño**
copándome entre sus redes.

7 ***Grito «Violencia», pero nadie responde*;**
***pido socorro*, pero no hay justicia.**
8 **Ha *tapiado mi camino y no puedo pasar*,**
ha llenado mis sendas de densa oscuridad.
9 **Me ha despojado de mi honra,**
ha dejado mi frente sin corona.
10 **Ha *derribado* mi cerca y debo irme*,**
ha arrancado cual árbol mi esperanza.
11 **Su cólera ha atizado contra mí,**
me ha considerado su enemigo*.
12 **Llegan sus tropas en masa,**
van haciendo camino en mi busca,
acampan en torno a mi tienda.

13 *Ha alejado* a mis hermanos de mí*,
mis amigos me tienen por extraño*;
14 me abandonan parientes y conocidos,
se olvidan de mí 15 mis *huéspedes*.
Mis siervas me tienen por intruso,
me consideran como a un forastero;
16 llamo a mi esclavo y no responde,
aunque yo en persona le suplique.
17 Mi aliento repugna a mi esposa,
doy asco a mis propios hijos*.
18 También los críos me muestran desprecio;
apenas me levanto, se burlan de mí.
19 Todos mis íntimos me aborrecen*,
mis amigos se vuelven contra mí*.
20 Mis huesos se pegan a la carne y a la piel,
he escapado con la piel entre los dientes*.
21 ¡Piedad, piedad, amigos!,
que la mano de *Eloah* me ha herido.
22 ¿Por qué me perseguís como *El*
y no os hartáis de mi carne?

23 ¡Ojalá se escribiesen mis palabras!*
¡Ojalá se grabasen en *el libro**,
24 con cincel de hierro y plomo,
impresas para siempre en la roca!
25 *Pero* yo sé que vive mi Defensor,
que se alzará el último sobre el polvo*;
26 que después que me dejen sin piel,
todavía en mi carne contemplaré a *Eloah**.
27 Sí, seré yo quien lo contemple;
mis ojos lo verán, que no un extraño*.
Se consume mi vigor en mi interior,
28 cuando decís: «¿Cómo acosarlo?
¿Qué pretexto* encontrar contra él?*».
29 Temed por vosotros a la espada,
pues la cólera [castiga] los delitos de la espada*,
y sabréis que existe un juez.

V. 4 «en mí queda mi yerro»; otros: «¿va a permanecer siempre mi yerro en mí?». Pero en el texto hebreo no hay señal alguna de interrogación.

V. 7 (a) Es posible una traducción alternativa en estilo condicional: «Si grito "Violencia", nadie responde; si imploro...».

(b) «nadie responde», lit. «no soy respondido» o «no recibo respuesta».

V. 10 «Ha derribado mi cerca», lit. «Me ha derribado alrededor».

V. 11 «su enemigo», lit. «como a sus enemigos».

V. 13 (a) «Ha alejado a mis hermanos de mí»; otros, siguiendo el griego: «Mis hermanos se han alejado de mí».

(b) «me tienen por extraño» o «se apartan [extrañados] de mí».

V. 17 «a mis propios hijos», lit. «a los hijos de mi vientre» (eufemismo).

V. 19 (a) «mis íntimos», lit. «la gente de mi círculo».

(b) «mis amigos», lit. «los que yo amaba».

V. 20 Verso corregido.

V. 23 (a) «Ojalá», lit. «quién [me] concediera».

(b) «en el libro»; otros: «en el bronce» o «en el cobre». Probablemente un documento que pudiese servir eventualmente de alegato.

V. 25 «el último»; otros: «al final», «finalmente».

V. 26 «todavía en mi carne [o "cuerpo"]», lit. «desde mi carne [o "cuerpo"]». Otros: «ya sin carne». En cualquier caso, el texto hebreo está erizado de dificultades.

V. 27 «que no un extraño»; otros: «y (ya) no será un extraño». Improbable.

V. 28 (a) «pretexto», lit. «raíz del asunto» o «raíz del problema».

(b) «contra él», corregido con muchos mss y algunas versiones; hebr.: «contra mí».

V. 29 Texto difícil; lit. «pues la cólera los delitos de la espada» (¡¿). Otros: «la cólera que acarrea los castigos de la espada», o «la espada que trae consigo la cólera divina sobre el delito», o bien «pues la cólera divina decapita a los culpables».

Podemos articular esta intervención de Job en torno a un esquema cuatripartito, basado en los destinatarios de sus quejas y en la temática e imágenes utilizadas por el poeta. Los vv. 2-6 van dirigidos directamente contra sus amigos, aunque sus reproches tienen también como destinatario a Eloah. Los vv. 7-12, que muy bien podrían ser continuación de los vv. 5-6, hacen hincapié en la situación sin salida que vive Job, cercado por los ataques de Eloah, descrito aquí como un guerrero (v. 12). En los vv. 13-22 pone el poeta ante nuestros ojos el deterioro irreversible de las relaciones familiares y sociales de nuestro hombre. Finalmente, los vv. 23-29, teñidos de un lenguaje cercano al vocabulario procesal, presentan a un Job convencido de la existencia de un Defensor, que, antes de su muerte, llevará a cabo su reivindicación.

Primera sección (19,2-6). La intervención de Job comienza con un *Quousque tandem* ciceroniano cargado de una mezcla de tedio e irritación. El verbo hebreo traducido por «atormentar», típico de

Lamentaciones (cinco recurrencias de un total de siete en la Biblia hebrea), tiene casi siempre a Yahvé como sujeto, y además en contexto bélico. Evidentemente, no es éste el contexto del v. 2, aunque del uso del mencionado verbo podemos deducir que Job tiene por enemigos a sus contertulios, que, en su caso, han sustituido los artilugios bélicos por el arma de la palabra: «aplastándome con tanta palabra» (v. 2b). También Bildad acusaba a Job de verborrea (cf. 18,2), pero nuestro hombre concibe la palabrería de sus tres compañeros como una auténtica agresión. El verbo hebreo traducido por «aplastar» significa también «triturar», «machacar», «moler», «hacer polvo», significados éstos que propician también en español expresiones coloquiales como "estar hecho polvo", "estar molido" o "machacar [a alguien]".

Job ya está harto de tanta humillación (cf. v. 3a). La expresión «diez veces» equivale a "muchas veces" o "cantidad de veces". Sorprende, sin embargo, que Job se sienta avergonzado por sus amigos, cuando precisamente éstos clamaban por alguien que fuese capaz de taparle la boca, según 11,3. Veámoslo comparando los textos:

> ¿Hasta cuándo me vais a atormentar,
> aplastándome con *tanta palabra*?
> Ya me habéis *humillado* diez veces... (18,2-3a)
>
> Hará callar a los demás tu *verborrea*?,
> ¿te vas a burlar sin que nadie te *humille*? (11,3)

Si los amigos solicitaban implícitamente la presencia de alguien que abochornara a Job, pueden darse por satisfechos: ellos mismos lo están machacando.

Hagamos un breve descanso en el comentario para admirar, una vez más, la maestría del poeta responsable de estos versos. Hemos traducido por «humillar» un verbo que también significa «avergonzar». Pues bien, la expresión «sin pudor» (v. 3b) corresponde en realidad a un verbo que significa «avergonzarse», de tal modo que el poeta construye una "polaridad de vergüenzas": alguien que se siente avergonzado por la falta de vergüenza de sus interlocutores. Podemos observar este juego de palabras reproduciendo literalmente el v. 3:

> Ya me habéis *avergonzado* diez veces,
> no os *avergonzáis* y me ultrajáis.

Pero prosigamos. El v. 4 se presta a más de una traducción, debido a sus escuetas y ajustadas formulaciones. La primera parte del verso («Y aun en caso de haber errado») debería, según algunos, ser entendido de forma aseverativa («Y ciertamente he errado»), no condicional. Por otra parte, algunos traductores leen de forma interrogativa la segunda parte, imprimiéndole ya una interpretación: «¿quedará para siempre mi yerro en mí?». Ciertamente, las alternativas no son inocuas, pues no sólo alterarían el sentido del verso como tal, sino que afectarían al retrato de Job que nos ofrece la totalidad del libro. Trataremos de explicarnos.

Si interpretamos de forma aseverativa la primera parte del verso («Y ciertamente he errado»), habría que admitir que Job está haciendo una explícita confesión de culpabilidad, actitud que no encajaría en su persistente confesión de inocencia a lo largo del libro. Creemos, por tanto, con la mayor parte de los intérpretes, que la conjunción hebrea presenta un matiz condicional: «Y si he errado» o «Y aun en caso de haber errado». Según esto, Job no confiesa haber errado, si bien no cierra la puerta a esa posibilidad. Ya hablamos de la total falta de seguridad de Job respecto a su inocencia a propósito de 14,15-16, cuando se dirige a su dios:

> 15 No controlarías mis errores,
> como ahora cuentas mis pasos;
> 16 cerrarías en un saco mi delito,
> blanquearías con cal mi pecado.

Por lo que respecta a la segunda parte del verso («en mí queda mi yerro»), no hay razones textuales para admitir la traducción alternativa «¿quedará siempre mi yerro en mí?», toda vez que ningún signo lingüístico propicia la forma interrogativa. Por otra parte, la traducción alternativa implicaría que, según Job, las consecuencias de un pecado son pasajeras y no tienen por qué afectar de forma permanente a la vida del pecador. En cambio, según la traducción que ofrecemos aquí, y que creemos correcta, lo que Job viene a decir es que el yerro de una persona permanece en ella, sin afectar a terceras personas.

Pero el v. 4 encierra una dificultad más. Aun admitiendo como válida la lectura que ofrecemos nosotros, algunos intérpretes se preguntan: «Bien, pero dado que el supuesto yerro de Job no afecta a ter-

ceras personas, ¿en quién o quiénes está pensando nuestro hombre?». Y aquí las discrepancias toman dos direcciones. Según la mayoría de los exegetas, Job viene a decir: «En mí queda mi yerro [sin afectaros a vosotros para nada]». En tal caso, les reprocharía sus desmedidos ataques, cuando en realidad a ellos ni les iba ni les venía la supuesta iniquidad de Job. ¿Por qué alguien ha de sentirse interiormente lesionado por los yerros de otra persona? La otra dirección interpretativa, que nosotros defendemos, implica que la tercera persona en cuestión es el dios de Job, simplemente aludido aquí. Él es precisamente quien acecha los pasos de Job, por ver si descubre en él algún traspié, como se indica en 10,13-14:

> Pero algo ocultaba tu mente;
> seguro que estabas pendiente
> de vigilar mis pecados,
> de no disculpar mis faltas.

¿Y por qué un supuesto yerro de nuestro hombre habría de influir negativamente en la divinidad? Esto mismo se pregunta Job en 7,20:

> Si he pecado, ¿en qué te afecta,
> Centinela de los hombres?

Elifaz le dirá más adelante a Job que una conducta honrada no afecta en nada a Shaddai (cf. 22,3). Pero, de ser esto es así, ¡tampoco le afectará entonces una conducta pecadora! –podría preguntarse Job-. Aunque Elifaz parece no contemplar tal posibilidad, más tarde Elihú responderá afirmativamente a esa hipotética pregunta de Job:

> Si pecas, ¿en qué le afecta [a El]?,
> ¿qué le hacen tus muchos delitos? (35,6)

Tras esta breve presentación de textos, creemos estar en lo cierto al afirmar que la expresión del v. 4 «en mí queda mi yerro» debería ser interpretada en el sentido de que un supuesto pecado de Job no tendría por qué afectar a un dios caracterizado radicalmente por la trascendencia.

Los vv. 5-6, con ciertos rasgos léxicos cercanos al debate procesal, ofrecen un contraste de interpretaciones del sufrimiento de Job. Sus amigos creen estar por encima de él por el simple hecho de adoptar

el papel de censores (v. 5), por ofrecer una interpretación ética de la ruina física y el ostracismo social que torturan a nuestro hombre. Son testigos del desencadenamiento de una serie de males que ellos consideran fruto de la malicia oculta de Job. De ese modo, se consideran superiores a su amigo, al menos secretamente. Pero no advierten –dice Job– que ese oprobio que lo tiene psicológicamente maniatado no tiene su origen en su propia iniquidad, sino en una actuación malévola de Eloah (v. 6).

En el v. 5b la expresión «mi oprobio» equivale a *"la humillación* que ahora se abate *sobre mí"*. Y, teniendo en cuenta los valores denotativos del verbo «echar en cara» (o «acusar», «reprochar»), podríamos ofrecer la siguiente traducción glosada: «Si pensáis que estáis por encima de mí, es decir, que tenéis razón al acusarme de ser el único culpable de mi humillación, sabed...».

En efecto, Job se manifiesta inocente, o al menos piensa que ha sido otro el principal responsable de su oprobio: «Eloah me ha hecho daño copándome entre sus redes» (v. 6). Hemos de confesar que la traducción «hacer daño» refleja de manera muy apagada el significado de un verbo hebreo cargado de tal agresividad que la naturaleza del objeto víctima de la acción sufre cambios sustanciales. Dicho verbo significa básicamente «torcer», «retorcer»; pero, aplicado al campo de la ética, equivale a «actuar de forma perversa», «depravar», «desviar», «pervertir», «deformar». Un dolor insufrible o la enfermedad pueden trastrocar (= "tras-tornar") la capacidad de percepción de la realidad o el estilo de vida de alguien (p.e. Is 21,3; Sal 38,7). La actuación de Yahvé puede "deformar" la superficie de la tierra (Is 24,1), como lo haría un terremoto. Una persona puede "torcer su camino" (Jr 3,21), es decir, "per-vertir su conducta"; o tal vez sea el propio Yahvé quien "tuerza los caminos" de alguien (Lm 3,9), es decir, quien le obligue a llevar un nuevo y despreciable estilo de vida, en contraste con la dicha de que disfrutaba hasta entonces. En Job 33,27 se habla de "torcer el derecho", es decir, de pervertirlo. Dos textos bíblicos (Jr 9,4; 2 Cro 6,37) proponen la con-versión como antídoto de la per-versión.

Todo esto nos ayuda sin duda a captar el caudal denotativo y los ingredientes connotativos del verbo que hemos traducido por «hacer daño». En realidad, Job se queja de que Eloah lo ha tratado de forma

perversa o, visto desde el propio Job, de que Eloah ha torcido o deformado su personalidad, ha per-vertido su ser-en-el-mundo, lo ha trans-formado con malas artes en otra persona. Además de sentirse desdichado, se ve privado de la libertad: «copándome entre sus redes» (v. 6b). Tal actuación dañina de Eloah, unida a la mención de las artes de caza, nos recuerda la queja de Lm 3,9:

> *Ha cercado mi camino* con sillares,
> *ha torcido* mis senderos.

En la **segunda sección** (19,7-12) empieza Job a dar cuenta detallada de las razones que le han movido a acusar a Eloah de hacerle daño. Pedir a gritos ayuda ante la violencia (v. 7a) o ante situaciones desesperadas evoca el recuerdo de los antepasados de Israel oprimidos en Egipto (cf. Ex 14,10; sustantivo "grito" en 3,7.9) o de los orantes del Salterio acosados por el enemigo o la enfermedad (cf. Sal 34,18; 77,2; 88,2; 107,6.28). El verbo hebreo por «responder» (usado aquí en forma pasiva; véanse notas textuales) muy bien podría tener matiz forense: "nadie responde a mi favor" (véase Gn 30,33). De hecho, el verbo anterior («[re]clamar» o «pedir a gritos») suele formar parte del vocabulario legislativo (cf. Ex 22,22.26).

El posible colorido forense del v. 7a se vería confirmado por el uso del término «justicia» en v. 7b. Es de suponer que Job se está refiriendo a su dios cuando dice haber gritado «violencia» y haber pedido socorro. Así lo sugieren las formas verbales de los versos siguientes: «Ha tapiado..., me ha despojado...», etc. Pero no ha recibido respuesta alguna de lo alto; no se ha visto favorecido por un acto de justicia que él consideraba necesario para vislumbrar algún sentido en su dolor, aunque fuese remotamente. Al contrario, el injusto silencio divino lo tiene paralizado, como él mismo confiesa en el verso siguiente.

El v. 8 reproduce con otras imágenes el contenido del símbolo de la red del v. 6b. Los términos «camino» y «sendas» describen metafóricamente el camino de la vida, es decir, el estilo de vida propio de cada cual, su forma de conducirse (también éticamente) tanto individual como colectivamente, su proyecto humano (cf. Sal 119,9; Job 34,11; Pr 2,8.13; 4,14). Job se siente, al respecto, bloqueado y paralizado. A la imagen de la tapia se une la de las sendas oscuras. A propósito de tapiar, leemos en Lm 3,7.9:

[7] *Me ha tapiado* por detrás, no puedo salir...
[9] *Ha tapiado* mis caminos con sillares,
ha torcido mis *sendas*.

Una senda a oscuras resulta impracticable (cf. v. 8b); es algo que forma parte de la experiencia colectiva de la humanidad. Nuestro poeta, sin embargo, imprime un sesgo metafórico al término «densa oscuridad», como ha hecho con «camino» y «sendas». Si la luz, como hemos podido comprobar repetidas veces en páginas anteriores, es símbolo de una vida en plenitud, la oscuridad habla de vida truncada, de inmovilidad y de muerte. Será suficiente el reclamo de algunos textos:

El *camino* de los honrados brilla como la *luz*... (Pr 4,18a)

El *sendero* de la impiedad conduce a la *muerte*. (Pr 12,28b)

Job, en consecuencia, se siente bloqueado y, al propio tiempo, inmovilizado. El resultado es doblemente negativo, pues, aun en el supuesto de que no se mencionase la oscuridad, la tapia no le permitiría a Job seguir su "camino". Desde el ángulo opuesto, habría sido suficiente con mencionar la oscuridad y silenciar la tapia. ¡Pero el poeta del libro de Job es único!

El verso siguiente oscila entre el lenguaje obvio (v. 9a) y el figurado (v. 9b). Job se queja de haber sido privado de la honra por su dios. El término «honra» (*kābôd*), que suele traducirse por «gloria» cuando se refiere a Yahvé (p.e. Is 60,1; Jr 13,16; Sal 29,1s; 96,7s), puede significar también «riqueza», «fortuna», «opulencia» (p.e. Gn 31,1; Nm 24,11; Is 17,4; Na 2,10). El verbo correspondiente significa básicamente «ser pesado», «ser consistente»; de ahí que sus derivados (como *kābôd*) impliquen la imagen de la consistencia, de la importancia, de la valía, tanto en el orden económico como personal y social. Por lo que respecta a nuestro texto, no resulta fácil determinar si el poeta se refiere a las riquezas de Job (su "peso" o consistencia económica, ya desaparecida) o a su «honor» ("peso" específico humano, dramáticamente mermado). No obstante, nos inclinamos por esta segunda posibilidad, toda vez que en el v. 5b ha mencionado Job la palabra «oprobio» o «descrédito», que en gran medida se opone a «honra». Por otra parte, el hemistiquio siguiente (v. 9b), con la mención de la «corona», apunta en la misma dirección. Veámoslo.

Como en todas las culturas, la corona era en Israel una de las insignias del poder del monarca, símbolo de su dignidad real (cf. Jr 13,18; Sal 21,4; Est 8,15), o un tocado del Sumo Sacerdote (cf. Za 6,11). En el campo metafórico, Yahvé es una corona de gala para el pueblo de Israel (cf. Is 28,5); y, en contrapartida, Jerusalén aparece representada como una corona en la mano de su dios (cf. Is 62,3). Pero, a pesar de su valor como signo o señal de dignidad (cf. Ez 16,12), la corona puede simbolizar también la arrogancia (cf. Is 28,3). Por lo que respecta al significado de «corona» en nuestro texto de Job, el libro de los Proverbios nos proporciona un auténtico arsenal de valores metafóricos. La corona vale como referente de la sabiduría (Pr 4,9), de la riqueza de los sabios (Pr 14,24), de una mujer virtuosa (Pr 12,4), de los nietos (Pr 17,6), de las canas de un hombre honrado (Pr 16,31). Pero quizá sea Lm 5,15-16a el texto que mejor puede desentrañar el valor del término corona en Job 19,9b. Dice así:

> 15 Ha cesado la alegría del corazón,
> se ha trocado en duelo nuestra danza.
> 16 Ha caído la *corona* de nuestra cabeza.

El poeta de Lamentaciones se duele de la caída de Jerusalén y de la sucesión de desgracias que acabaron con la dignidad y el esplendor de la «otrora Ciudad populosa... la grande entre las naciones» (cf. Lm 1,1b.d). Imaginémonos la situación de Sión desolada y apliquemos esa tenebrosa visión a las palabras de Job: «ha dejado sin frente mi corona». Elohim ha despojado a nuestro hombre de su honra y su dignidad.

Al lector puede sorprenderle que Job, después de quejarse de que Eloah le ha tapiado el camino (v. 8a), diga ahora que ha derribado su cerca (cf. v. 10a). Lo que a simple vista parece una contradicción tiene, sin embargo, su explicación. La imagen del v. 8a hace referencia a la situación *presente* de Job, vitalmente maniatado, incapaz de dar un paso, pues desconoce qué camino seguir para que se cumplan sus deseos reivindicativos. En cambio, la afirmación «ha derribado mi cerca y debo irme» reclama la atención del lector a 1,9-10, donde el Satán espeta cínicamente a Yahvé: «¿Te crees que Job teme a Elohim por nada? ¿No ves que lo has rodeado de protección...?». Esta última frase dice literalmente: «Lo has protegido *todo alrededor*». Pues bien, nuestro texto de Job, traducido literalmente, suena así:

«Me has derribado *alrededor*». Y en ambos casos se usa la misma preposición-adverbio: «alrededor». Es evidente, pues, que Job se está refiriendo en el v. 10a a la situación de desamparo *original* en el que le dejó el Satán con el beneplácito divino. Puede verse, en consecuencia, que tanto v. 8a como v. 10a vienen a decir lo mismo en el fondo, aunque las respectivas formulaciones suenen contradictorias. Tampoco encierra contradicción alguna la frase «y debo irme» (v. 10a), a pesar de que en el v. 8a habla Job de un muro que no puede cruzar. En realidad, nuestro hombre, con el verbo «irse», está hablando de la muerte: el único camino por el que podrá transitar; más aún, el camino sin vuelta que deberá recorrer prematuramente, en caso de que las circunstancias no cambien. El verbo «irse» hace referencia a la muerte, p.e., en Sal 39,14:

> ¡Retira tu mirada, dame respiro,
> antes de que *me vaya* y ya no exista!

Pero sería suficiente con acordarnos de Job 10,(20-)21 y 16,22 (el primero tan parecido al salmo precedente):

> 20 Apártate de mí,.............................
> 21 antes de que *marche*, y ya no vuelva,
> al país de tinieblas y de sombras. (10,20-21)

> ... pues me esperan años contados
> y *emprenderé un camino* sin retorno. (16,22)

Job sabe muy bien que "ir" por ese camino supone no poder regresar nunca. ¡Pero tampoco podrá disfrutar de la dicha en el otro estado fantasmal que le espera: el Seol!

La imagen del árbol asociada a la esperanza (v. 10b) es un tema recurrente. Leíamos en 14,7.10:

> 7 Un árbol tiene esperanza:
> aun talado, vuelve a retoñar...
> 10 Pero el hombre muere y queda inerte;
> cuando expira el mortal, ¿dónde está?

Un dicho sentencioso nos enseña que "mientras hay vida hay esperanza". Pero en Job se da justamente la apreciación contraria: "mientras hay esperanza hay vida". El desfondamiento de su esperanza proporciona a nuestro hombre una sola perspectiva: la muerte.

Una sola es la causa de que Job se halle interiormente exhausto, vacío de esperanza: la cólera divina (v. 11a). «Atizar la cólera» o «arder la cólera» es un cliché literario que equivale a «encolerizarse», y que aparece en el AT al menos 55 veces, aplicado al dios hebreo (p.e. Ex 32,11; Nm 22,22; Dt 6,15; 2 S 24,1; 2 R 23,26; Is 5,25; Os 8,5; Ha 3,8; Za 10,3; Sal 106,40; Job 42,7; 1 Cro 13,10) o a un ser humano (p.e. Gn 30,2; Ex 32,19; Nm 22,27; Jc 9,30; 1 S 20,30; Job 32,2; 2 Cro 25,10). Job, al sentirse objeto de la cólera divina, deduce automáticamente que Eloah lo considera su enemigo (v. 11b). No vislumbra otra posibilidad. Ya lo había dicho en 13,24: «¿Por qué me ocultas tu rostro y me tienes por enemigo?». Pero el sustantivo-adjetivo «enemigo» o «adversario» aplicado a la divinidad también ha aparecido en tono altamente dramático en 16,9:

> La *cólera* divina me acosa y me desgarra,
> enseña sus dientes rechinando contra mí,
> mi *adversario* me mira con ojos aviesos.

No son éstos los únicos textos del AT en los que se habla de la enemistad del dios hebreo. Bien es verdad que los enemigos de Yahvé suelen ser los pueblos opresores de Israel, como vemos en Dt 32,41s:

> 41 Cuando afile el rayo de mi espada
> y mi mano empuñe el Juicio,
> tomaré venganza de mis *adversarios*
> y daré el pago a quienes me aborrecen.
> 42 Embriagaré de sangre mis saetas
> y mi espada se saciará de carne:
> de sangre de muertos y cautivos,
> de cabezas encrestadas de *enemigos*.

Pero no es raro que alguien perciba en su cruel destino la mano inexplicablemente punitiva de Yahvé:

> Como *enemigo* ha tensado su arco,
> ha tomado con su diestra las flechas,
> dando muerte como un *adversario*
> a la flor y nata de la juventud.
> En la tienda de la capital de Sión
> ha vertido como fuego su furor. (Lm 2,4)

El lector puede observar que, en los dos últimos textos reproducidos, el calificativo «adversario» (o «enemigo») aplicado a Yahvé va acompañado de la mención de armas (espadas, saetas, flechas), en un contexto claramente bélico. Ésta es la razón de que nuestro texto de Job, tras hablar de la cólera y la enemistad de Eloah en el v. 11, dirija la vista del lector a un campo de batalla: «Llegan sus tropas en masa» (v. 12a). El ejército divino ha emprendido una campaña contra el enemigo-Job (v. 12b). Al llegar junto a su tienda, acampa alrededor (v. 12c). ¡Alrededor! Job está copado. Aquí encontramos el mismo término hebreo que en v. 10a (*sābîb*), donde Job decía «Ha derribado mi cerca» (lit. «Me ha derribado *alrededor*»). La repetición de este adverbio convierte en obsesión la apreciación que tiene Job de su indefensión a manos de una divinidad cruel.

El término «tienda» del v. 12c se presta a una doble lectura: natural y metafórica. Si nos limitamos a la naturaleza material, obvia, del ejército divino, la «tienda» de Job hace referencia a una tienda militar: su morador se encuentra inopinadamente rodeado del enemigo. Pero, dado que el lector tiene que vérselas con formulaciones de tipo figurado, la «tienda» de Job no es otra cosa que una metáfora de su «hogar», es decir, de su ámbito vital (para las connotaciones del término, véase 4,21; 8,22; 11,14; 20,26; 22,23).

La **tercera sección** de esta intervención de Job (19,13-22) se centra básicamente en el deterioro de sus relaciones familiares. El poeta se ha valido sin duda de la anterior mención de la tienda-hogar para introducir esta sección. El lector se encuentra con un nutrido surtido de personajes cercanos a Job: hermanos, amigos (v. 13); vecinos, parientes e invitados (v. 14). Ignoramos si el poeta ha pretendido ofrecer una escala de mayor a menor intimidad, pues la traducción de alguno de esos términos es aproximada. Sobre la naturaleza de «mis hermanos» no hay duda. Se trata de un término aplicado no sólo a los hermanos o hermanastros, sino a todos los miembros del clan. Por lo que respecta a «mis amigos», hay que tener en cuenta que el término hebreo correspondiente deriva de una raíz «conocer». Pero esta raíz indica más que nada conocimiento nacido de un trato íntimo. Cuando en la Biblia hebrea, por ejemplo, se habla de «conocer a Yahvé», no hay que aplicar el contenido significativo del castellano «conocer» al verbo hebreo. «Conocer a Yahvé» es tener un trato íntimo con él, en

la piedad y en el cumplimiento de sus deseos; es *reconocerlo* como dios. En consecuencia, la expresión de nuestro texto de Job no sólo habla de «conocidos», como cuando decimos que conocemos a nuestros vecinos, sino de «íntimos». Otro ejemplo bíblico, que puede servirnos de analogía, es el uso del verbo «conocer» con referencia a las relaciones sexuales. Si hemos traducido el término hebreo del v. 13b por «amigos», quizá convendría precisar: «amigos íntimos».

El tercer término en cuestión, «parientes» (en hebreo lit. «mis cercanos»), alude al círculo de allegados definido socialmente por la proximidad, generalmente de parentesco (cf. Ex 32,27; Lv 21,2; Nm 27,11; Rut 2,20; 3,12). Se trata, sin embargo, de parientes que no tienen por qué formar parte del mismo clan. Por lo que respecta a la traducción «conocidos», podemos consultar 2 R 10,11; Sal 31,12; 55,14; 88,9.19, textos que nos ofrecen también la posibilidad de traducir «compañeros». Finalmente, «mis huéspedes» traduce una expresión que literalmente significa «los que residen en mi casa». Es probable, sin embargo, que se trate de forasteros residentes temporalmente en un hogar, quizá en calidad de trabajadores (cf. Ex 22,20; Lv 19,10; 25,35; Dt 16,11; Ez 22,7; Ml 3,5).

No obstante, no es fácil discernir si, como hemos dicho más arriba, se trata de una tipología de personajes situados en una escala de mayor a menor cercanía a Job, o si el poeta ofrece sin más una lista de lexemas más o menos afines semánticamente, como ocurre en las series de Ex 32,27 y Sal 38,12. En cualquier caso, Job se siente abandonado por todas las personas que definían más de cerca su círculo social, desde los consanguíneos hasta los simples amigos y conocidos.

Con los vv. 15-16 continúa el elenco de personajes cuya actitud sume a Job especialmente en la amargura: siervas y esclavos. Si tenemos presente que en el antiguo Israel la esclavitud estaba hondamente arraigada y que constituía una parte importante de la base de la pirámide social, no debería sorprendernos que siervas y esclavos sean aquí mencionados en último lugar, y que su desdén hacia su antiguo "dueño" fuese concebido como un intolerable ultraje. El poeta nos sorprende aplicando a Job, a través de la actitud de sus siervas, los calificativos que sólo éstas probablemente recibían en el hogar en que trabajaban: intrusas o forasteras/extrañas, es decir, no pertenecientes al círculo familiar o de los íntimos. Por su parte, la

actitud del esclavo (v. 16) es doblemente censurable según los criterios de aquella lejana sociedad. Por un lado, no responde a las llamadas (u órdenes) del amo; por otro, hace caso omiso aunque éste se dirija a él con súplicas. Como ocurre en el caso de las siervas, se supone en Job (el amo) una actitud que sólo correspondería al esclavo: la súplica. ¡El mundo al revés! El ámbito de Job se ha desmoronado; la perversión social en la que vive ha tocado techo.

Hemos podido comprobar en estos versos el aluvión de vocabulario (verbos y adjetivos) relacionado con el extrañamiento o la lejanía: «alejar», «abandonar», «olvidarse», «no responder»; «extraño», «intruso», «forastero». A esta frialdad semántica se opone el "calor" que destilan los otros términos: «hermano», «amigo», «pariente», «conocido», «huésped». En esta patética encrucijada de sentimientos y actitudes se halla enclavado el bueno de Job.

En un mundo en el que se valoraba básicamente el elemento masculino, sus formas de producción y su círculo social, no es de extrañar que la mujer y los hijos ocupasen una posición y un reconocimiento público secundarios. También nuestro poeta pasa a ocuparse ahora de ambas categorías de personas (v. 17). Nuestra lógica occidental puede considerar un despropósito el hecho de que el poeta mencione a la esposa y a los hijos de Job, toda vez que de la primera no hemos vuelto a tener noticias desde 2,9-10 y, por otra parte, nos consta que sus hijos murieron (1,19). Pero no conviene que avasallemos la lógica oriental con nuestro modo de concebir un texto. La poesía oriental es "irracional" por un doble título: por su naturaleza como tal (en esto comparte carne y sangre con sus congéneres occidentales) y por su desapego a los vínculos internos que, para nosotros, confieren lógica al poema. ¡Qué importa que los hijos de Job hayan muerto y que probablemente su esposa le haya abandonado! El poeta ya lo sabe. Lo que importa es el recurso a elementos que puedan resaltar al máximo el dolor e imprimir al poema el mayor dramatismo posible.

El aliento de Job resulta insoportable hasta a su propia esposa (v. 17a). El texto resultaría chocante a oídos hebreos por dos razones. Por una parte está la ambigüedad del término correspondiente a «aliento» (*rûaḥ*), que también significa «espíritu»; por otra, el verbo hebreo traducido por «repugnar» es homófono de otro que significa «ser extra-

ño», y que ya ha aparecido en el v. 13b. De modo que la frase podría traducirse: «mi espíritu resulta extraño a mi esposa». Este tipo de "sorpresas fonéticas" reaparece en la segunda parte del verso (17b): «doy asco a mis propios hijos». En efecto, el verbo traducido por «dar asco» es también homófono de otro que significa «compadecerse».

Algunos comentaristas, guiándose por la materialidad léxica del v. 17b, ofrecen una traducción alternativa a «mis (propios) hijos» y hablan de «mis hermanos». En efecto, el texto hebreo dice literalmente «los hijos de mi vientre». Evidentemente, Job no parió a sus retoños, motivo por el que los mencionados comentaristas interpreten la expresión como: «los hijos del vientre que me parió», es decir, «mis hermanos». Sin embargo, aparte de que el contexto (sobre todo el paralelismo con «esposa») exige que se trate de los hijos, no de los hermanos, el término «vientre» podría muy bien ser una metonimia de «esposa» o referirse a la capacidad generadora del hombre, como se deduce de Sal 132,11: «Yahvé ha jurado a David...: Un fruto de *tu vientre* sentaré en tu trono».

A continuación (v. 18) aparecen los «críos» del pueblo. Dado el significado de la raíz de la que deriva este sustantivo hebreo («amamantar»), el poeta está mencionando a niños que acaban de dejar recientemente el pecho (recordemos que en el próximo Oriente Antiguo los niños solían mamar hasta los tres años). Al rechazo que sufre Job por parte de sus familiares e íntimos se suma ahora el desprecio de los representantes de un estrato social incualificado a todos los efectos. La humillación y el ostracismo social de nuestro hombre alcanzan aquí su cota más alta.

La segunda parte del verso («apenas me levanto, se burlan de mí») merece un comentario aparte. El verbo hebreo por «burlarse» significa básicamente «hablar», por lo que el texto original podría traducirse: «apenas me levanto, hablan contra mí». Bien es verdad que «hablar contra mí» puede equivaler a «decir cosas contra mí»; de ahí la traducción ofrecida, que comparten numerosos comentaristas. Sin embargo, conviene prestar atención al verbo «levantarse». ¿Qué sentido tiene aquí? ¿De dónde se levanta Job? El verbo ofrece también el sentido de «aparecer», y la frase, por tanto, podría traducirse: «apenas aparezco, se burlan de mí». Sin embargo, ahondando en los significados de los verbos mencionados, nos encontramos ante unas

connotaciones llamativas. En efecto, el verbo «levantarse» implica en ocasiones un gesto judicial: «ponerse en pie» para acusar o juzgar (So 3,8; Sal 76,10) o «presentarse» como testigo (Dt 19,16; Sal 35,11). Por su parte, el verbo «hablar» (que hemos traducido por «burlarse») presenta a veces rasgos forenses: «pleitear» (Sal 127,5), «declarar contra» (1 R 2,23). En 29,7ss nos hablará Job de su pasado, usando un vocabulario y un tono muy cercanos a las actividades judiciales «en la puerta» de la ciudad:

> 7 Si salía a la puerta de la villa
> o instalaba mi asiento en la plaza,
> 8 los jóvenes, al verme, se apartaban,
> los ancianos se ponían de pie.
> ....
> 21 Me escuchaban todos expectantes,
> en silencio, para oír mi consejo.
> 22 Me callaba y nadie replicaba....

Más adelante (30,1), Job deplorará el presente:

> Ahora, en cambio, se ríen de mí
> personas más jóvenes que yo...

Estos textos pueden ilustrar lo que venimos diciendo: mediante el uso de un vocabulario de resonancias judiciales, el poeta quiere exponer la degradación social en la que se ha precipitado Job. Evidentemente, la mención de los niños impide interpretar el v. 18b en clave forense; es inconcebible pensar en un litigio entre Job y unos críos. Sin embargo, ese tipo de connotaciones, aunque no verificables en el texto, pueden sugerir que Job ha caído en el más extremo vilipendio social, pues carece de autoridad incluso ante los niños.

El v. 19 vuelve extrañamente a la mención de la gente cercana a Job: «mis íntimos» (lit. «la gente de mi círculo») y «mis amigos» (lit. «los que yo amaba»). Cualquier lector podría sorprenderse, después del nutrido léxico que nos han deparado los vv. 13-14: hermanos, amigos, parientes, conocidos, huéspedes. ¿Por qué ahora los íntimos y los amigos? Ante la imposibilidad de ofrecer una respuesta totalmente satisfactoria, nos inclinamos por una doble posibilidad: o bien el verso está desplazado y debería ser leído después del v. 14,

o bien «mis íntimos» y «mis amigos» hacen referencia al conjunto de personajes mencionados con anterioridad.

La primera parte del verso siguiente ofrece un texto hebreo bastante claro: «Mis huesos se pegan a la carne y a la piel» (v. 20a). La única dificultad reside en su excesiva longitud, de modo que parece estar de más «carne» o «piel», sobre todo si tenemos en cuenta que en la segunda parte reaparece el término «piel», un rasgo infrecuente en poesía hebrea. Sea lo que sea, es evidente que al ostracismo y la repulsa sociales sufridos por Job se une su desmoronamiento físico (v. 20). Puede que se trate de dos aspectos de una misma moneda, aunque también es concebible pensar que, al estilo de algunos orantes del AT, el derrumbamiento de la fisiología de Job no sea más que la metáfora de su trastrocamiento psicológico. Algo sobre los males de Job podrían contarnos los autores de Sal 102,(4-)6 y Lm 4,8:

> 4 Mis días como humo se disipan,
> mis huesos calientan como brasas;
> 5 mi corazón se seca como heno segado,
> ....
> 6 agotado de tanto sollozar,
> *mis huesos se pegan a mi piel*.
>
> 8 Su semblante es más negro que el hollín,
> nadie ya los reconoce por las calles;
> *su piel, pegada a sus huesos*,
> seca está como madera.

Aunque este segundo texto se refiere tal vez a las consecuencias de un ayuno forzoso, la expresión del primero podría incluir matices figurados.

La segunda parte del v. 20 ofrece una traducción aproximada de un texto extraño, no sólo por su formulación material, sino también por su contenido. «He escapado con la piel entre los dientes» (o «Me encuentro a salvo con la piel de mis dientes») parece reproducir un refrán popular cuyo significado se nos escapa. Ahora bien, dada la situación extrema que soporta el físico de Job, a tenor de la primera parte del verso, esta segunda parte podría equivaler a nuestro “Estoy a salvo *por un pelo*”. De ser así, nuestro hombre, extenuado ya hasta el límite físicamente, se lamentaría de que su vida pendiese sólo de

un hilo. Más no puede decirse de un texto que se ha resistido tercamente a todas las generaciones de exegetas.

Antes de seguir adelante, echemos una ojeada final a la materialidad del v. 20. Hemos dicho líneas arriba que el primer hemistiquio, con cuatro acentos, parece excesivamente largo, por lo que habría que descartar un término: «carne» o «piel». Pues bien, si tenemos en cuenta que en el segundo hemistiquio reaparece «piel», es posible que hayamos de prescindir de «piel» en el primero, de modo que el medio verso quedaría así: «Mis huesos se pegan a la carne», es decir, estoy tan exhausto físicamente que los huesos se me marcan en la carne. ¿Y cómo explicar entonces la presencia de «piel»? Bien pudiera ser que algún escriba familiarizado con la expresión «piel pegada a los huesos» (que aparece en los textos reproducidos más arriba) añadiese el término «piel», pero sin suprimir «carne». Eso explicaría la longitud del verso.

A continuación se dirige Job a sus amigos (v. 21), a los que habíamos dejado en los vv. 2-6. El doble imperativo pidiendo piedad pone de relieve la urgencia de quien se cree ya cercano a la muerte, según hemos visto en el verso anterior, y necesita que sus «amigos» le escuchen sin darle la espalda (cf. vv. 13.19). La segunda parte del verso («la mano de Eloah me ha herido») remite al v. 6a: «Eloah me ha hecho daño». Pero aquí, la mención de la mano, con su plus de plasticidad, realza el dramatismo del castigo divino. Job sabe que la mano de la divinidad es el instrumento de la salvación (cf. Is 59,1), pero también del castigo (cf. Jc 2,15), y a él le ha tocado la peor parte. Su queja se hace un eco de las palabras de Lm 1,12:

> Vosotros, transeúntes todos,
> mirad, fijaos bien
> si hay dolor que se compare
> al dolor que me atormenta:
> *con él me castigó Yahvé*
> el día de su ardiente cólera.

En el v. 22 identifica Job la actitud inamistosa de la divinidad con el acoso y la malicia de sus amigos: «¿Por qué me perseguís como El...?». Se trata de una línea de ataque bifronte: las fuerzas del cielo y sus aliados incondicionales en la tierra, es decir, *theos* y los *theo-logoi*.

El verbo «perseguir» no es inocuo, pues en la tradición literaria del AT aparece casi siempre en contextos de clara o velada enemistad (p.e. Gn 35,5; Ex 14,4; Dt 30,7; Jos 2,7; Jc 4,16; 1S 24,15; 2S 20,10; Jr 29,18; Am 1,11; Sal 69,27; Lm 1,6; mención expresa del enemigo en Sal 7,6; 18,38; 31,16; 143,3). El propio Job se lamentaba en 13,24-25:

> 24 ¿Por qué me ocultas tu rostro
> y me tienes por *enemigo*?
> 25 ¿Por qué asustas a una hoja que vuela?,
> ¿por qué *persigues* la paja ya seca?

A pesar de su formulación canibalesca y su lejanía cultural, el v. 22b no pasa de ser una metáfora elemental: «¿Por qué... no os hartáis de mi carne?». En hebreo, el término «carne» (*bāśār*), aparte de reunir en sí el conjunto de denotaciones típicas de las lenguas románicas, define a la persona desde el punto de vista de su constitución como ser débil, efímero, caduco y contingente. «Mi carne» puede equivaler al yo personal, en cuyo caso Job se queja en el v. 22b de que sus amigos lo están destrozando, a fuerza de cebarse en él. Podemos abrir el campo de visión de la imagen proporcionada por la metáfora y contemplar una jauría hambrienta que no deja de lanzar tarascadas a su presa para acabar con ella. En definitiva, lo carnal de la letra se transforma en lo psicológico del sentido: los amigos de Job *se ceban* en él de tal manera (*no se hartan*) que su existencia está cercana al punto final. Lo dramático de la escena es que uno de los miembros de esa hambrienta jauría es el propio Eloah.

Nos hemos adentrado así en el corazón de esta intervención de Job, en la **última sección** del poema (19,23-29), que nos regala con un conjunto de versos tan hermosos como enigmáticos. Los vv. 23-24 expresan de forma patética el deseo de nuestro hombre de que sus palabras no caigan en saco roto, de que quede perenne constancia de ellas («impresas para siempre», v. 24b), para que su inocencia sea reconocida al menos en el futuro, y su persona, en consecuencia, reivindicada. El término «libro» del v. 23b se refiere sin duda al documento que eventualmente recogería su testimonio de inocencia y de acoso inclemente y destructivo por parte de la divinidad. La palabra hebrea por «libro» hace referencia casi siempre al rollo o pergamino utilizado para escribir. Sin embargo, la mención del «cincel de hie-

rro» (instrumento grabador) en el v. 24a ha inducido a numerosos autores a corregir «libro» por «cobre». De hecho, en Qumrán se descubrió en su momento un rollo de cobre utilizado con tales fines. Como alternativa, Job vislumbra la posibilidad de que sus palabras queden impresas en la roca (v. 24b). Ello proporcionaría solidez a su denuncia y aseguraría su permanencia en el tiempo, como testimonio para futuras generaciones.

Sin embargo, Job prefiere auscultar las posibilidades del presente, aunque sea a última hora: «Pero yo sé que vive mi Defensor» (v. 25a). La adversativa inicial, que refuerza el pronombre de primera persona, indica la voluntad de nuestro hombre de ser testigo de su reivindicación. No se contenta con que los seres humanos se apiaden de él (cf. v. 21a); quiere creer que cuenta con un Defensor, con alguien que vive, a pesar de no experimentar su presencia. El término hebreo por «defensor» (*gōʼēl*), que podría ser traducido por «rescatador» (alguien que responde a favor de otro), nos sitúa ante una institución legal del antiguo Israel. «Defender» o «rescatar» implicaba una acción legal mediante la cual una persona (siempre en el seno de las relaciones familiares) recuperaba bienes enajenados (cf. Lv 25,23-28; Jr 32,7ss), vengaba asesinatos (venganza de sangre: cf. Dt 19,1-13; Jos 20,1-3) o se casaba con una viuda para dar descendencia al pariente difunto (cf. Dt 25,5-10; Rt 4; Mt 22,24ss), entre otras cosas. Sin embargo, en el AT encontramos un desplazamiento teológico de la institución del "goel": Yahvé, solidario con su pueblo, actúa como su «rescatador» a través de sus acciones liberadoras (cf. Is 43,1; 63,9; Jr 31,11; Mi 4,10; Sal 77,16; 106,10).

Es evidente que Job está pensando en un Defensor capaz de plantar cara a la divinidad que con tanta saña le agrede. ¿Quién, si no, podría poner fin a los ataques del todopoderoso Eloah (cf. 12,13-25), declararle injusto y proclamar la inocencia de Job? Sí, ¿pero quién podría ser ese hipotético "goel" de Job, con fuerza suficiente para enfrentarse al mismísimo dios supremo? Los comentaristas divergen a este respecto, aunque la oferta de opiniones podría reducirse a dos. Hay quienes, apoyándose en la teología sumeria, creen ver en este «defensor» a un dios menor, con el que contaban todas las personas, una especie de ángel de la guarda; un dios que defendía a su protegido ante la asamblea de los dioses. Aunque la idea no es descabellada,

pensamos que no es necesario salirse del marco de la antigua teología israelita. La mención de Eloah en el verso siguiente (26b) nos induce a pensar que Job está pensando en la misma divinidad a la que anteriormente ha tratado sin miramientos de cruel, enemiga e injusta. Una vez más se revuelve dentro de nosotros la equilibrada lógica occidental: ¿cómo es posible que Job contemple la posibilidad de que la misma divinidad que lo ha martirizado sin piedad se convierta ahora en su defensor, en su "goel"? ¡Imposible! Si Eloah declarase inocente a Job, automáticamente se condenaría a sí mismo. Adelantemos las palabras que Yahvé dirige a nuestro hombre en 40,8:

> ¿Quieres acaso violar mi derecho,
> condenarme para quedar absuelto?

Sin embargo, lógicas aparte, conviene tener en cuenta y sopesar bien dicha posibilidad, sobre todo desde los ángulos teológico e intertextual. La antigua teología israelita, aun a riesgo de desencadenar una aporía, concebía al dios hebreo como fuente de bienes y, al propio tiempo, de males. La tradición bíblica habla de un «espíritu malo» de Yahvé que infundía espanto al rey Saúl (cf. 1 S 16,14ss; 19,9; de Elohim, 1 S 18,10); de un «espíritu de discordia» con que Elohim envenenó las relaciones entre Abimélec y los señores de Siquén (cf. Jc 9,23); de un «espíritu de mentira» sembrado por Yahvé entre los profetas de Ajab (cf. 1 R 22,19-23); o de un «espíritu de vértigo» infundido por Yahvé a los príncipes de Egipto (cf. Is 19,14). El propio Job adoctrina así a su esposa: «¡Resulta que estamos dispuestos a recibir de Elohim lo bueno y no lo estamos para recibir lo malo!» (2,10). La antigua teología israelita, que no concebía otro principio divino que no fuera Yahvé, no podía hacer responsable del mal a otra entidad sobrenatural que actuara al margen de su dios y con independencia de él. Faltaba aún mucho tiempo para que apareciera entre la espesura de las aporías teológicas israelitas la figura de un principio del mal, relacionado con la "caída" de los ángeles, desarrollado por la apocalíptica y actuando de fermento de ciertas concepciones que acabaron dejando su huella en la propia teología cristiana. Por otra parte, y retomando el libro de Job, el lector, que conoce la confianza que Yahvé había depositado en Job y en sus recias cualidades (cf. 1,8), sospecha que nunca abandonará a su siervo.

Estamos ante una divinidad concebida como un ser bifronte; como una moneda con dos caras contrapuestas, pero complementarias; como un personaje de tragedia griega con dos máscaras: la risueña y la del ceño fruncido. Job, que sin duda conoce a su dios, sabe que aun siendo sólo él el cruel artífice de sus desgracias, sólo de él podrá alcanzar el veredicto de inocencia. La propia confesión «*vive* mi Defensor» (o «mi Defensor está *vivo*») nos pone en contacto con el dios de la vida de la tradición bíblica. Del "dios vivo" hablan, entre otros, Is 37,4.17 y Sal 42,3 (cf. Sal 84,3). Es muy frecuente la fórmula «por *mi vida*» en boca de la propia divinidad (Is 49,18; Jr 22,24; 46,18; Ez 5,11; 16,48; 33,11; So 2,9); y la gente solía jurar "por el dios *vivo*" (Jr 4,2; 5,2; 16,14s; 38,16; Os 4,15; cf. Job 27,2). Somos conscientes de que no se trata de una argumentación decisiva, pero los textos aducidos nos llevan a pensar que tras el "goel" de 19,25a se halla la propia persona del dios de Job. Ya lo había adelantado el poeta en 16,19: «Ahora mismo tengo en el cielo a mi testigo, / mi *defensor* habita en lo alto».

La segunda parte del v. 25 presenta una dificultad textual; no resulta tan evidente la traducción que ofrecemos: «el último». Ciertamente el término hebreo en cuestión tiene casi siempre ese valor sustantivo-adjetival, pero no se puede obviar su valor adverbial: «después», «detrás», «al final». De ahí que algunos exegetas traduzcan: «que se alzará *al final* sobre el polvo». Ambas traducciones podrían converger (y así lo creemos) en una idea: el Defensor aparecerá *en última instancia*, cuando todo parezca estar perdido para Job. Pero hay autores que interpretan ese «al final» en relación con la vida de nuestro hombre: *en el último momento*, cuando esté a punto de morir. A pesar de todo, pensamos que el término hebreo hace referencia al Defensor como última tabla de salvación con la que cuenta Job. Existe, sin embargo, una interpretación de la traducción «el último» que ya ofreció en su tiempo el exegeta francés Dhorme. Según él, ese «último» se refiere al dios hebreo, en cuanto que agota en sí la existencia divina, según las palabras de Is 44,6:

> Así dice Yahvé, el rey de Israel,
> su redentor, Yahvé Sebaot:
> Yo soy el Primero y *el Último*;
> no hay dios fuera de mí.

El texto es tanto más atractivo cuanto que se menciona al *gō'ēl* ("Redentor") de Israel ("Defensor" en nuestra traducción). Otro testimonio encontramos en Is 48,12-13:

> 12 Escúchame, Jacob,
> Israel, a quien llamé:
> Yo soy, yo soy el Primero
> y también soy *el Último*.
> 13 Fue mi mano la que fundó la tierra
> y mi diestra la que extendió el cielo.
> Yo los llamo y todos se presentan.

Este segundo texto hace más bien hincapié en el carácter creador y recreador de Yahvé. La idea vendría muy bien a nuestro texto de Job, toda vez que ese «último» sería capaz de proporcionar vida a nuestro héroe, de recrear la densidad perdida de su existencia.

A pesar del carácter atractivo de la propuesta de Dhorme, no vemos necesario tal recurso a los textos de Isaías. De tener razón el exegeta francés, el poeta habría sido seguramente más explícito. Seguimos pensando en el valor modal-temporal de la expresión «el último». De hecho, Yahvé será la última instancia para Job a partir del cap. 38.

Sea lo que sea del caso, ¿qué puede significar «alzarse sobre el polvo» (v. 25b)? El verbo hebreo por «alzarse» o «ponerse en pie» presenta en ocasiones matiz forense, en relación con un testigo (defensor o de cargo) que «se levanta» para tomar la palabra (un hombre, Dt 19,16; el propio Yahvé, Sal 12,6; Job 31,14). Si tenemos en cuenta la mención del «Defensor», es probable que debamos admitir un matiz forense para este texto. Sin embargo, la dificultad radica más bien en la expresión «sobre el polvo» (o bien «junto al polvo»). ¿Qué quiere decir el poeta? Para empezar, el término «polvo» encierra en la literatura bíblica un valor imaginativo de gran riqueza expresiva. La maldición divina sobre el primer hombre («Porque eres polvo y al polvo volverás», Gn 3,19) resuena en Sal 103,14; Qo 3,20; etc. En muchos textos describe el estado de degradación comunitaria o de baja condición social del ser humano (1 R 16,2; Sal 113,7; etc.). Pero el término «polvo», quizá por su evocación de Gn 3,19, llegó a ser sinónimo de «tumba» o de «Seol» en la tradición bíblica (véase Sal 22,16.30; 30,10). Leemos en este último texto:

> ¿Qué ganas con mi muerte, con que baje a la fosa?
> ¿Puede *el polvo* alabarte, anunciar tu verdad?

Teniendo en cuenta los matices expuestos, convendría ahora hacer un recorrido por las páginas del libro de Job, donde el término en cuestión aparece 26 veces. Prescindamos de los textos donde dicha palabra tiene un significado obvio y centrémonos en aquellos de naturaleza metafórica, que pueden ayudarnos a aclarar la expresión que venimos analizando. A juzgar por determinados testimonios del libro, el término «polvo» designa la muerte-tumba (cf. 7,21; 10,9; 34,15; 40,13) o alude a la persona físicamente desintegrada y ya cercana a la muerte (cf. 14,8; 16,15; 30,19). Hasta aquí la coincidencia es absoluta con los textos mencionados en el párrafo anterior. ¿Pero qué decir de la expresión «sobre el polvo»? Si prescindimos del caso que nos ocupa (19,25), el libro de Job nos brinda siete ejemplos, de los que cuatro tienen sentido material: «en/sobre el polvo» o «en/sobre la tierra» (22,24; 39,14; 41,25; 42,6). Pero reproduzcamos los otros tres para captar sinópticamente su alcance:

> Bajarán conmigo al Seol,
> nos hundiremos juntos *en el polvo*. (17,16)
>
> Sus huesos, repletos de energía,
> yacerán con él *en el polvo*. (20,11)
>
> Pero juntos yacerán *en el polvo*
> bajo una colcha de gusanos. (21,26)

Tanto el paralelismo como el vocabulario ponen de manifiesto que estamos ante una expresión que designa la tumba.

Si ahora volvemos a nuestro texto de 19,25, resulta más que evidente que Job espera que su Defensor aparezca al menos en el momento supremo de la muerte. No faltan autores que aventuran la hipótesis de que el poeta se imagina a Job ya muerto, en la tumba. Pero tal interpretación no encaja en el conjunto del libro, con su rechazo implícito de una vida de ultratumba en plenitud (cf. la pregunta retórica de 14,14a) y con su afirmación explícita de que nada tiene que ver Elohim con el Seol. El Seol representa la muerte de toda esperanza (cf. 17,15-16). Leemos en 7,9: «Como nube que se esfuma y pasa, / el que baja al Seol ya no sube». El dios de la vida («vive mi Defensor») no puede tener tratos con el reino de la muerte.

El verso que viene a continuación (v. 26), erizado de dificultades textuales, ha hecho correr ríos de tinta a lo largo de la historia. De momento, justificaremos nuestra traducción y ofreceremos las alternativas más viables. Encontramos la mayor dificultad en el segundo hemistiquio, que hemos traducido «todavía en mi carne contemplaré a Eloah» (v. 26b). La expresión «*en* mi carne» corresponde a una formulación hebrea que puede traducirse «*desde* mi carne» o «*sin* carne», según la preposición sea entendida como lugar "de donde" o como partícula privativa. Y no se trata de una cuestión bizantina, pues de su valoración dependen opiniones contrapuestas a lo largo de la historia. En efecto, ya desde el periodo patrístico se hizo una lectura de este texto que patrocinaba la idea de un avance en la creencia en la resurrección. La expresión «después que me dejen sin piel», unida a la traducción «ya sin carne» (interpretación privativa de la mencionada preposición), auguraba la idea de que Job esperaba encontrarse con Eloah y ser reivindicado por él después de haber muerto. Sin embargo, convendría hacer algunas precisiones.

En un primer momento, el lector puede advertir que los términos «piel» y «carne» ya han sido mencionados en el v. 20a: «Mis huesos se pegan a la carne y a la piel» (véase comentario). Decíamos, a propósito de este último texto, que el término hebreo por «carne» (*bāśār*) tiene el valor metonímico de «cuerpo» y denota en ocasiones al "yo" (= «mi cuerpo», *b*^{e}*śārî*) del hablante. También ofrecíamos la observación de que el v. 20a describe la extrema decadencia física de Job, como ser-para-la-muerte, como creatura intrínsecamente débil y efímera.

En un segundo momento, habrá que recordar al lector que la creencia en la resurrección supone una adquisición tardía en la cultura religiosa judía (cf. 2 M 7,9.14; Dn 12,2), mientras que el autor del libro de Job permanece fiel, en este punto, a la escatología tradicional. Forzoso es, pues, concluir diciendo que en 19,26 no se contempla la idea de la resurrección. Por tanto, no sería legítimo, desde nuestro punto de vista, traducir «ya sin carne», sino «desde mi carne», es decir, «todavía en mi carne» o «todavía con vida» (= «siendo todavía yo mismo»). Desde su condición de creatura, aunque con sus capacidades menguadas en extremo (cf. v. 20), Job no pierde la esperanza de encontrarse con su dios. La intervención divina que Job espera no es, pues, escatológica, sino intrahistórica.

Sin duda llamarán la atención del lector atento dos elementos de estos versos. En primer lugar, la insistencia en dos verbos de percepción: «contemplar» y «ver»; en segundo lugar, la impresión de que a Job le basta con «ver» a Eloah, pues no introduce a continuación ningún tipo de reivindicación. ¿Por qué?

Antes de nada, analicemos brevemente el segundo de los verbos mencionados, sin duda alguna el más importante de los dos en el libro de Job. Ya al comienzo de sus intervenciones, maldice nuestro hombre el día de su nacimiento y manifiesta su deseo de haber muerto en el seno materno, «como niño que no llega a *ver* la luz» (3,16), pues sabe que sus ojos «ya no *verán* la dicha» (7,7; cf. 9,25). Decíamos al respecto en páginas anteriores que «ver» equivale en estos casos a «experimentar», «disfrutar de». Job presiente que ya no podrá disfrutar de la luz-dicha, es decir, de una vida en plenitud: tranquila y próspera. Ésta sería su primera frustración. Pero la segunda frustración está en relación precisamente con la visión positiva. En 13,1, tras una descripción de la actividad cósmica y social de Elohim (12,13-25), confiesa: «Todo esto lo han visto mis ojos». La frustración consiste en que la percepción del poder y la sabiduría divinos no es ningún bálsamo que calme su exacerbado dolor: sigue sin entender el porqué de su postración. Nada le aportan los términos en que se manifiesta la sabiduría convencional. Ni en la creación ni en la historia percibe Job huellas de una actuación divina con consecuencias en la vida concreta de los individuos concretos. La tercera frustración radica en la imposibilidad de «ver» a su dios, es decir, de experimentar su presencia, de disfrutar de una cercanía sanadora. Hay en el libro de Job dos textos memorables por su conmovedora hermosura:

> Si pasa junto a mí [Elohim], *no lo veo*,
> me roza y no me doy cuenta. (9,11)
>
> Lo busco en el Norte y no aparece,
> en el Sur se esconde y *no lo veo*. (23,9)

No sólo se trata del silencio de dios, sino también de su ocultamiento. ¡Ésta sería la luz-dicha que a Job le gustaría experimentar!

Quizá la intervención de Elihú podría ayudarnos en nuestra búsqueda del sentido de 19,26. Hablando de la actitud que debe adoptar quien se ve zarandeado por la divinidad, dice este arrogante intruso:

[26] Rogará a Elohim y le otorgará su favor,
verá con alegría el Rostro
del que devuelve al hombre su integridad.
[27] Cantará ante los hombres así:
....
[28] me ha librado de pasar por la fosa,
ha llenado mi vida de luz. (33,26-28)

Si volvemos ahora la vista a 19,26, comprenderemos el porqué de nuestra traducción «todavía en mi carne veré a Eloah». Aunque Job y Elihú están radicalmente en desacuerdo en el plano teológico, nuestro hombre busca desesperadamente «ver con alegría el Rostro» de Elohim y sentirse, al menos hasta entonces, «librado de pasar por la fosa».

El v. 27ab suena como un grito de victoria de Job, fruto de su confianza en que su Defensor vive y llegará a contemplarlo personalmente, sin necesidad de intermediarios agobiantes: «Sí, seré yo quien lo contemple; *mis ojos lo verán*, que no un extraño». Y su confianza dará sus frutos. Al final de la intervención de Yahvé, confiesa emocionado:

Sólo de oídas te conocía,
pero ahora *te han visto mis ojos*. (42,5)

Nos habíamos preguntado líneas arriba: ¿Por qué se contenta Job con «ver» a su dios, sin la aparente urgencia de presentarle su programa reivindicativo? Porque Job sabe que la sola "visión" de Eloah "llenaría su vida de luz" (cf. 33,28), trayendo consigo probablemente su reivindicación. Escuchemos sus palabras en 23,3-7:

[3] ¡Si supiera cómo encontrarlo,
cómo llegar a su morada!
[4] Expondría ante él mi causa,
....
[5] Conocería por fin su respuesta,
....
[6] ¿Pleitearía conmigo con toda su fuerza?
No lo creo; tendría que escucharme.
[7] Vería en su adversario a un hombre recto...

A partir del v. 27c Job se vuelve violentamente contra sus contertulios, formando así el texto una inclusión retórica con los vv. 2-6. La esperanza que manifestaba nuestro hombre en los versos inmediatamente anteriores se transforma en un repentino descorazonamiento al pensar en sus amigos: «Se consume mi vigor en mi interior, cuando decís...». Los que tenían que ser confidentes y sedadores de su dolor no hacen más que exacerbarlo. De Eloah espera algo Job, ¡pero nada de sus agobiantes contertulios! (cf. 16,2). Con frecuencia, a lo largo de la historia, los teólogos se han dedicado, sin duda con buena voluntad, a velar el rostro de Dios. Job prescinde del sonsonete teológico de sus amigos, de su oscurantismo doctrinario, y busca desesperadamente el luminoso rostro de su dios, aun a costa de su propia vida.

Nuestro hombre no sólo se siente acosado por sus tres contertulios (cf. 28a); descubre mala fe en sus palabras: «¿Qué pretexto encontrar contra él?» (v. 28b). La expresión hebrea por «pretexto» significa literalmente «*raíz* de la palabra», «raíz del asunto» o «raíz del problema». Para el significado «asunto» contamos con Pr 25,2; Rt 3,18; Est 2,23; para «problema» puede consultarse, entre otros textos, 1 S 20,21. El término hebreo *dābār*, en éste y otros contextos, tiene una gama significativa muy cercana al latín *res*. Los amigos de Job, en su afán por demostrar su pericia en teodicea, hurgan implacablemente en el alma de Job, convencidos de que sólo ahí se encuentra la *raíz* de sus males. Eso explicaría nuestra propuesta de traducción: «pretexto».

En consecuencia, Job cree que el castigo divino debería recaer sobre sus contertulios, movidos como están por su mala fe, pues aplican un principio general de dudosa validez (no contrastado sistemáticamente) a su caso particular. El castigo tiene como referente imaginativo a la espada (v. 29a), instrumento tradicional, en la literatura bíblica, al servicio de las acciones punitivas de Yahvé (cf. Dt 32,42; Is 31,8; 34,6; Jr 12,12; 47,6; Ez 30,24; So 2,12; Sal 7,13; 1 Cro 21,12b; ver Nm 22,23.31; Jos 5,13). El poeta menciona de nuevo la «espada» en el v. 29b, un texto oscuro que suena literalmente así: «pues la cólera los delitos de la espada». Mientras que algunos exegetas desisten de traducirlo, otros introducen algún verbo que confiera sentido a la frase (véase nota textual). Es legítimo conjeturar que el poeta está pensando en la cólera divina, mencionada frecuentemente en la Biblia hebrea (cf. Dt 9,19; Is 42,25; Jr 23,19; Ez 5,15; Mi 5,14; Na 1,2; Job 21,20; Lm 2,4; Sal 59,14).

De estar en lo cierto, habremos de pensar que, si Job es finalmente reivindicado por su Defensor, la cólera divina con la que sus amigos le amenazaban deberá recaer necesariamente sobre ellos. Su actitud hacia Job ha sido criminal, merecedora de la muerte. Tal es el sentido de la expresión «delitos de la espada»: delitos que requieren la intervención de la espada.

Job acaba su intervención convencido de que, si se cumple la ecuación "culpabilidad de Job" ↔ "culpabilidad de los amigos", habrá demostrado Eloah su sentido de la justicia: «sabréis que existe un juez» (v. 29c).

Si Job es declarado inocente, sus amigos deberían cargar con la culpa que ellos reclamaban para nuestro hombre, pues su testimonio era malicioso. La legislación israelita era rigurosa al respecto: «Si un testigo injusto se levanta contra un hombre acusándolo de transgresión, los dos hombres que por ello tienen pleito comparecerán en presencia de Yahvé, ante los sacerdotes y los jueces que estén entonces en funciones. Los jueces indagarán a fondo y, si resulta que el testigo es un testigo falso..., haréis con él lo que él pretendía hacer con su hermano» (Dt 19,16-19). Las consecuencias serían paradójicas y dramáticas: "theos" condenando la "theo-logia" de los amigos de Job.

¿Estará Job soñando? Habremos de esperar al final, para ver si todo discurre conforme a sus deseos. En cualquier caso, tiene derecho a soñar, pues la ensoñación está hermanada con el olvido.

CARÁCTER INAMOVIBLE DEL ORDEN DE LA JUSTICIA (c. 20)

20 1 **Sofar de Naamat respondió así:**

2 Mis pensamientos me obligan a responder,
debido a la impaciencia que me come*.
3 He escuchado una lección *que me ofende*,
pero mi espíritu me inspira la respuesta*.

4 ¿No sabes tú que desde siempre,
desde que el hombre está sobre la tierra,
5 el júbilo del malvado es breve,
momentáneo el gozo del impío?
6 Aunque su talla llegue al cielo*
y su cabeza alcance las nubes,

7 desaparece para siempre, como *sus excrementos*;
«¿dónde está?» dirán *quienes lo vean*.
8 Como sueño se esfumará, *no lo encontrarán*;
se disipará como visión nocturna;
9 el ojo que lo veía ya no lo verá,
su morada no lo contemplará.
10 Indemnizarán sus hijos a los pobres,
sus manos restituirán su riqueza.
11 Su *cuerpo*, repleto de vigor*,
yacerá con él en el polvo.

12 *La maldad endulzaba* su boca,
la *retenía* debajo de la lengua,
13 la *saboreaba lentamente*, sin soltarla*,
manteniéndola *pegada al paladar**.
14 Pero ese manjar se *transforma* en sus entrañas:
se vuelve *en su vientre* veneno de víboras.
15 Vomitará las riquezas devoradas,
pues *El* se las sacará del vientre.
16 Chupaba veneno de víboras:
lo matará la lengua del áspid.
17 Ya no gozará de arroyos de aceite*,
de ríos de miel y requesón.
18 Devolverá sus ganancias sin probarlas,
sin saborear el fruto de sus negocios.
19 Por *explotar y abandonar a* los pobres*,
robar casas *que no había construido*.
20 Por no *sentir su vientre satisfecho*,
sus *tesoros no lo pondrán a salvo**;
21 como nadie escapaba a su voracidad,
su prosperidad no aguantará;
22 Su *colmada* abundancia lo acosará*,
la mano de la miseria lo alcanzará.
23 *Aunque tenga para saciar su vientre,
[Eloah] le enviará el ardor de su cólera*,
que penetrará como lluvia en sus *entrañas**.

24 Si se salva del arma de hierro,
lo atravesará la *flecha* de bronce*;

25 *la saca y le sale* por la espalda*,
una punta bruñida por el hígado.
Los terrores se abatirán sobre él;
26 le reservarán tinieblas ocultas*,
lo devorará un fuego no atizado,
que consumirá los restos de su tienda.

27 El cielo desvelará su culpa,
la tierra se alzará contra él.
28 Una *ramblada arruinará su casa*,**
los torrentes del día de la ira.
29 Ésta es la suerte que *Elohim* depara al malvado*,
ésta es la herencia que *El* le destina.

V. 2 «la impaciencia que me come», lit. «la impaciencia que hay en mí».

V. 3 Lit. «pero un espíritu de mi discernimiento me hace responder».

V. 6 «su talla»; otros: «su orgullo». Cambio innecesario, dado el carácter metafórico de «talla».

V. 11 «cuerpo», lit. «huesos».

V. 13 (a) «la saboreaba lentamente», lit. «era condescendiente con ella».

(b) «pegada al paladar», lit. «en medio de su paladar».

V. 17 «de aceite» está ausente del original hebreo, que dice lit.: «Ya no gozará de arroyos, de ríos de, de torrentes de miel y requesón». La corrección es contextual, basada en otros testimonios del AT.

V. 19 Otros: «Por destruir las chozas de los pobres».

V. 20 «sus tesoros no lo pondrán a salvo». Texto oscuro; hebr. dice lit.: «en sus tesoros no pondrá a salvo» (?). Preferimos leer el verbo en reflexivo en lugar de en activo. Otros traducen: «No pondrá a salvo sus tesoros» o «No pondrá a salvo nada de lo que le gusta».

V. 22 «Su colmada abundancia lo acosará», lit. «En su plenitud, su abundancia lo acosará».

V. 23 (a) Verso corrompido, en gran medida conjetural. El primer hemistiquio no está recogido por la traducción griega. La forma concesiva que ofrecemos («Aunque...») corresponde en realidad a un yusivo: «¡Que tenga para saciar...!». Otros traducen: «Para saciar plenamente su vientre, Eloah le enviará...».

(b) El término «Eloah» no está contemplado en el original.

(c) Este hemistiquio dice lit.: «y hará llover sobre él en sus entrañas».

V. 24 «flecha de bronce», lit. «arco de bronce».

V. 25 Traducción dudosa.

V. 26 Lit.: «tinieblas ocultas para sus despensas». Otros: «buscará refugio en las tinieblas».

V. 28 (a) «ramblada», corrección; hebr. dice «cosecha».

V. 28 (b) «arruinará», corrección; hebr. dice «desnudará», «dejará al descubierto». Véase comentario.

V. 29 «al malvado», lit. «al hombre malvado».

De nuevo interviene Sofar, a quien no oíamos desde el cap. 11. Sus palabras, que describen la conducta y el destino de los malvados, están cargadas de un entusiasmo desbordante. Aunque sus argumentos no enriquecen el contenido de la temática expuesta por sus otros dos amigos, cabe destacar en su intervención la calidad de algunas imágenes y la intensidad y barroquismo de su retórica.

Este poema puede ser desglosado en cinco estrofas: vv. 2-3; 4-11; 12-23; 24-26; 27-29. El criterio de esta división está en relación más con la forma poética que con el contenido. Así, aunque algunos comentaristas separan los vv. 21-23 de 17-20, creemos que la relación entre «no sentir su vientre satisfecho» (v. 20a) y «nadie escapaba a su voracidad» (v. 21a) exigen un tratamiento unitario.

En la **primera estrofa** (20,2-3) expone Sofar las razones de su intervención. Mientras iba escuchando a Job, su mente no dejaba de trabajar, hasta el punto que sus pensamientos se han desbordado espoleados por la impaciencia (v. 2): «me obligan a responder» (lit. «me hacen volver [sobre el asunto]»). El término hebreo traducido por «lección», de honda raigambre sapiencial, significa también «instrucción», «disciplina». Y Sofar considera ofensiva la pretendida lección de sabiduría teológica ofrecida por Job en su previa intervención. La frase «una lección que me ofende» suena lit. «lección de mi ofensa», es decir, que afecta personalmente a Sofar, que le humilla, que le avergüenza, que le confunde (valores todos éstos refractados por el sustantivo hebreo).

El v. 3b («mi espíritu me inspira la respuesta») se presta a traducciones alternativas y, en consecuencia, a distintas interpretaciones. Antes de nada conviene aclarar que nuestra versión tendría que decir lit. «un espíritu de mi discernimiento me hace responder». ¿Pero qué quiere decir «espíritu de discernimiento»? De inmediato acude a la memoria el texto de Is 11,2, relativo a la "dotación espiritual" del vástago de Jesé:

> Reposará sobre él el espíritu de Yahvé:
> *espíritu* de sabiduría y *discernimiento*...

¿Concibe Sofar su respuesta a Job como fruto de una dotación extraordinaria, una especie de sabiduría inspirada? Recordemos las palabras de Elifaz en 4,12: «He tenido una revelación furtiva, / mis oídos han captado su susurro». O bien leamos el comienzo de la intervención de Elihú en 32,8:

Pero hay un *espíritu* en el hombre,
el soplo de Shaddai, que lo hace *inteligente*.

Sorprende en este texto que, aparte de la presencia del término «espíritu», el poeta utilice el verbo del que deriva la palabra «discernimiento» de nuestro texto.

A la luz de estos dos últimos testimonios, creemos que ése es el sentido de 20,3b, aunque hay otras opciones que merece la pena tener en cuenta. La más plausible traduce así el v. 3b: «[un espíritu] aparte de mi discernimiento», es decir, un espíritu que no es fruto de mi capacidad de comprensión.

La **segunda estrofa** (20,4-11) aborda la ya conocida temática de la actividad y el destino del malvado, representante éste de una tipología bipolar (justo-malvado; sabio-necio) de hondo calado en las tradiciones sapiencial y sálmica israelitas. Una afirmación doctrinal y tradicional de tipo genérico (v. 5) deja paso a una serie de imágenes sobre la aparente lozanía del impío, un ser que en el fondo es un no-ser: su existencia y sus conquistas son tan sólidas como el contenido de un sueño.

Comienza la estrofa (v. 4a) con una pregunta retórica que apela a la experiencia personal, un recurso literario muy del gusto de la tradición sapiencial: «¿No sabes tú que...?». A lo largo del libro hemos podido advertir la presencia de un tipo de dialéctica basada en la tensión “saber-no saber”, que tanto Job como sus contertulios han usado como arma arrojadiza para descalificarse mutuamente. En algunos momentos polemizan Job y sus amigos en torno a sus respectivos grados de “saber”. Incluso el engreído Elihú acusa a Job de ignorancia (36,26; 37,5.15.16), preludiando así los discursos de Yahvé (38,3.4.5.18.33; 39,1.2; 40,7). Al final, Job aceptará su ignorancia (42,2.3.4), pero desde otra perspectiva, como veremos a su debido tiempo.

El poeta ofrece en los vv. 4-5 un delicioso contraste temporal entre la forma adverbial «desde siempre» y los adjetivos (adverbios en hebreo) «breve» y «momentáneo». La frase «desde que el hombre está sobre la tierra» nos recuerda el trágico destino de Adán, tanto más cuanto que el sustantivo utilizado para «hombre» es precisamente *'ādām*. Que la prosperidad del malvado es breve ya lo sabemos por 5,3; 8,11-14; 15,32.34. Pero nada hemos sabido hasta ahora de su alegría. El «júbilo» y el «gozo» han de ser necesariamente pasajeros,

pues se trata de estados de ánimo de los que disfrutan "naturalmente" los justos (Sal 4,8; 47,2; 68,4; 97,11; 118,15; Pr 10,28; 21,15).

También los vv. 6-7 nos deparan un vigoroso contraste entre «talla/cabeza» (+ «cielo/nubes») y «excrementos». La comparación es multilateral, pues no sólo considera el poeta la línea vertical (altura vs excrementos, es decir, ras de tierra), sino también la calidad de los elementos comparados. En efecto, la pureza del cielo contrasta fuertemente con el carácter impuro de los excrementos (cf. Dt 23,13-15). Ya nos hablaba Elifaz en 15,15-16 de la distancia abismal entre el morador de los cielos y el ser humano:

> Si ni siquiera confía en sus Santos,
> ni los cielos le parecen puros,
> ¡qué decir de lo asqueroso y corrompido:
> del hombre que se ahoga en maldad!

Evidentemente, el poeta no está hablando de ningún personaje mitológico. La descomunal altura del malvado no deja de ser una hipérbole que sugiere tanto su talla económica como su prestigio social. Se trata de la misma metáfora que la ofrecida por Elifaz en 15,31 (véase comentario):

> Que no confíe en su engañosa altura,
> pues quedará convertido en nada.

La firmeza y solidez del cielo contrastan también con la contingencia del malvado y la fugacidad de su éxito: «desaparecerá para siempre» (v. 7a). La desaparición queda resaltada por la pregunta de los testigos de su hundimiento: «¿dónde está?» (v. 7b). La pregunta no deja de tener cierto tinte irónico o socarrón, como si el poeta dejase que el lector la complete. ¡De sobra saben dónde está! Bien es verdad que la frase se puede también aplicar a cualquier ser humano, incluidos los honrados. Más adelante, sin embargo, especificará Sofar el castigo ultraterreno de la maldad.

Las comparaciones continúan: «como sueño... como visión» (v. 8). Aunque existía en la cultura religiosa israelita la creencia en la comunicación de Yahvé a través de los sueños (p.e. Job 33,15), era más sólido el convencimiento de su peligrosidad, si no de su inutilidad (cf. Dt 13,4.6; Jr 23,27-28.32; 29,8; Qo 5,6). La imagen de la inconsistencia y transitoriedad de los sueños es resaltada en Is 29,7-8:

7 Será como un sueño, visión nocturna,
la turba de todas las gentes
que guerrean contra Ariel...
8 Será como cuando el hambriento
sueña que está comiendo,
y se despierta con el estómago vacío.

Hace hincapié también en ello Sal 73,19-20a:

19 De pronto quedan hechos un horror,
desaparecen consumidos de espanto:
20 como un sueño al despertar, Señor.

Rasgos análogos a los del sueño encontramos en la visión nocturna (cf. Is 29,7 Job 4,13; 33,15).

El poeta ha construido un paralelismo casi perfecto entre los vv. 6-7 y 8-9:

6 Aunque su talla llegue al cielo...
7 *desaparecerá* para siempre...
«¿Dónde está?» dirán quienes *lo vean*.

8 Como sueño *se esfumará*...
se disipará como visión...
9 El ojo que lo veía ya *no lo verá*,
su morada no lo contemplará.

Merece la pena observar la personificación de la «morada» (lit. «lugar»), testigo mudo (sólo visual) del fracaso del malvado y de su desaparición. Job 7,(9-)10 nos proporciona un bello paralelo:

9 Como nube que se esfuma y pasa,
el que baja al Seol ya no sube.
10 No vuelve ya a su casa,
ya no lo reconoce su *morada*.

El v. 10 puede llamar la atención del lector, pues el poeta abandona el territorio de la imagen para adentrarse en asuntos financieros. Pero lo que Sofar ofrece a la consideración del lector es un aspecto de la primitiva doctrina de la retribución israelita. En efecto, la comunidad familiar era tan compacta que una deuda, tanto material

como moral, debía ser satisfecha por los herederos, en caso de que el responsable hubiese fallecido. Esa responsabilidad consanguínea (una especie de "goelismo" negativo), fruto de una ética de rasgos tribales, fue puesta en tela de juicio por el profetismo, ya a partir de Jeremías (y subrayada por Ezequiel). Leemos en Jr 31,29-30 (cf. Dt 24,16; Ez 18,2):

> En aquellos días, ya no se dirá: «Los padres comieron el agraz y los dientes de los hijos sufren la dentera», sino que cada cual morirá por su culpa; quienquiera que coma el agraz tendrá dentera.

Nuestro texto de Job, anclado todavía en la ética corporativa, contempla la eventualidad de un malvado que muere sin haber dado cuenta de sus injusticias (aquí el expolio de los pobres). En consecuencia, deben ser sus hijos quienes indemnicen a los descendientes de los explotados.

El v. 11 vuelve a la temática anterior, después del paréntesis del v. 10. Lo que hemos traducido por «cuerpo» significa literalmente «huesos», aunque es frecuente esta metonimia en algunos textos poéticos (Pr 3,8; Sal 32,3; 35,10; 38,4; 53,6; 102,4; Si 30,14.16). El término «vigor» (lit. «su lozanía») suele aplicarse a un cuerpo en la flor de la edad (cf. Sal 89,46; Job 33,25); hasta el punto que también puede significar «soltería» (cf. Is 54,4). Según esto, se espera que el malvado muera en plena sazón física, cuando tiene todavía su vida por delante. A la muerte se refiere la expresión «en el polvo» (ver comentario a 19,25).

Del v. 11b no cabe deducir una distinción entre el cuerpo y el yo personal («con él»), como piensan algunos autores. Más bien se trata de una figura poética, según la cual el ser humano *en su conjunto* bajará irremisiblemente al Seol, como si el poeta dijera: «Su cuerpo, repleto de vigor, yacerá todo él en el polvo».

Tercera estrofa (20,12-23. Numerosos autores hablan de dos unidades (vv. 12-16; 17-23) o de tres (vv. 12-16; 17-20; 21-23). Sin embargo, nuestra propuesta es avalada por el continuo recurso a las imágenes nutricionales, sobre todo por la repetición del término «vientre» en lugares estratégicos: vv. 15b; 20a; 23a. El poeta sigue describiendo la actividad y el destino del hombre que se nutre de la mal-

dad (vv. 12-13). Aunque él no sea consciente del peligro, la toxicidad ética de este alimento hará que le siente mal; lo vomitará y acabará quitándole la vida. De momento se deja engañar por su dulzura y la saborea a conciencia, implicando plenamente el sentido del gusto: «boca» (v. 14), «lengua» (v. 13) y «paladar» (v. 13). Es proverbial la atracción que ejerce lo prohibido sobre el ser humano, desde que Eva probó el fruto del árbol que estaba en medio del jardín, al comprobar que tenía "buena pinta" (cf. Gn 3,6). Ya lo dice Doña Necedad en Pr 9,17:

> El agua robada *es dulce*,
> el pan a escondidas, sabroso.

El tema de la dulzura es recurrente en la literatura de sentencias, pero casi siempre se formulan comparaciones positivas: es dulce el temor de Yahvé (Sal 19,11), la amistad (Sal 55,15; Pr 27,9), la palabra amable (Pr 16,24). De ahí que hablar de la dulzura de la maldad resultase aberrante a oídos hebreos.

La retención de la maldad «debajo de la lengua» recuerda el pasaje de Sal 10,7:

> Su boca [del malvado] rebosa fraude y doblez,
> hay bajo su lengua maldad y perfidia.

El comienzo del v. 13, que hemos traducido por «la saboreaba lentamente», contiene un verbo que en realidad significa «compadecerse» o «perdonar». No hay duda de que el poeta está haciendo gala una vez más de su capacidad sarcástica: el malvado "es condescendiente" con la maldad, la "perdona" reteniéndola en su boca, «sin soltarla» (v. 13a?), sin expulsarla, como cabría ante un alimento dañino.

Comienza la tragedia del malvado: ese manjar que con tanta fruición chupaba, degustaba y devoraba «se transforma en sus entrañas» (v. 14a). Pero tal transformación no se corresponde con la asimilación nutritiva de los alimentos. El cambio es sustancial y letal: ha absorbido veneno de víboras, quizá sin ser plenamente consciente de la naturaleza del "alimento" del que se nutría. El efecto no se deja esperar. Como si hubiese tomado un emético, el malvado se ve obligado a vomitar lo devorado (v. 15a).

El lector advertirá que no hay equivalencia material entre lo que el malvado devoraba con fruición (la maldad, vv. 12-13) y el contenido del vómito: las riquezas. La labor del poeta en los vv. 12-13 ha consistido en poner de relieve la cualificación ética del despojo de los bienes ajenos por parte del malvado. Desde este punto de vista, es posible descubrir la equivalencia formal entre "maldad" y "expolio de riquezas", que se circunscribe a la acción más que a la materialidad de lo expoliado. El desaprensivo en cuestión disfrutaba devorando la propiedad ajena.

Sofar recurre a continuación a la sanción divina: «El se las sacará del vientre» (v. 15b). Estamos en el corazón de la teoría de la retribución. El emético mencionado no es otro que el dios El. El malvado tendrá que "devolver lo devorado" (doble valor del verbo «devolver»: «restituir" y «vomitar»), si no él personalmente, sí al menos sus descendientes (cf. v. 10).

El v. 16 pone fin a la estrofa recuperando la imagen de la víbora y ofreciendo una consideración global de tipo sentencioso. La primera sorpresa que recibe el lector del texto hebreo es que el poeta no utiliza la misma palabra para «veneno» que en el v. 14a. Aquí usa otro sustantivo, que en hebreo significa generalmente «cabeza». A oídos hebreos, el texto sonaría también: «Chupaba la cabeza de víboras» (o «*Mamaba* de la cabeza de víboras», valor significativo del verbo). La imagen encaja perfectamente con el segundo hemistiquio: «lo matará la lengua del áspid» (v. 16b). El malvado sorbe los bienes ajenos, alimentándose de ellos; pero ignora que esa "leche" nutricional no es otra cosa que veneno que acabará con sus días, después de verse obligado a vomitar esa "leche". Lo que al principio le sabía «dulce» (v. 12a) acaba en «amargura» (otro significado del sustantivo traducido por «veneno» en el v. 14b).

Se acabó la engañosa prosperidad del malvado. Su muerte le impedirá disfrutar de los bienes acumulados de forma seguramente fraudulenta, mencionados aquí con imágenes también nutricionales («aceite», «miel» y «requesón», v. 17). La "afluencia" o "caudal" de los bienes conseguidos queda materializado poéticamente con los términos «arroyos» y «ríos». Por otra parte, los alimentos mencionados, debido a sus valores nutricionales básicos y a su raigambre en socie-

dades agropecuarias (como lo era Israel), han alcanzado en la tradición literaria del AT un alto valor metafórico.

Prescindiendo del frecuente cliché “tierra que mana leche y miel” (cf. Ex 3,8; 13,5; Lv 20,24; Nm 14,8; Dt 6,3; Jos 5,6; Jr 11,5; Ez 20,6), constatamos el valor de la miel en 1 S 14,25ss; Ez 16,13; Sal 81,17; Pr 24,13; etc. Otro tanto puede decirse del requesón, que aparece mencionado junto con la miel en 2 S 17,29, aunque destacan en Is 7,15.22 como alimentos del futuro Emmanuel.

Por lo que respecta a la presencia de «aceite» en nuestra traducción, conviene decir que el término no está presente en el original hebreo, decididamente corrompido (véase nota textual), sino que se trata de una conjetura basada en Job 29,6 (cf. Mi 6,7). De cualquier manera, la importancia del aceite (también metafórica) puede deducirse de textos como Gn 35,14 (consagración de una estela votiva); Lv 2,1 (acompañamiento de ofrendas); Lv 8,12, Nm 35,25, Sal 133,2 (unción sacerdotal); 1 S 16,13 (consagración de reyes); Is 61,3, Qo 9,8 (perfume de fiesta); Os 12,2 (elemento de intercambio en alianzas). Como ocurría con la miel y el requesón, también encontramos la bina “aceite-miel” en Jr 41,8 y Ez 16,13.19. Con todo el caudal de connotaciones que nos proporcionan los textos mencionados, podremos captar mejor el alcance del texto que nos ocupa (v. 17).

A un lector no habituado a la poesía hebrea podría sorprenderle el contenido del v. 18 («Devolverá sus ganancias sin probarlas»), cuando en el v. 10 hemos leído que serán los hijos quienes indemnicen en nombre del padre; y el v. 13 dice que el personaje que nos ocupa saboreaba la maldad. Pero no existe contradicción alguna, toda vez que el v. 18 refleja las reglas estrictas de la doctrina de la retribución: cada cual deberá pagar razonablemente el mal que ocasiona.

Este mal queda especificado en el v. 19: explotación y abandono de los pobres (mencionados en el v. 10), y expropiación ilegítima. La primera parte del verso resulta chocante en hebreo, pues los verbos «explotar» y «abandonar» aparecen en aposición, sin cópula. La explotación del pobre es condenada sin paliativos por la profecía: Is 58,6; Am 4,1 (idénticos verbo y sustantivo). En el antiguo Israel constituía un deber religioso la preocupación por los pobres, como constatamos en Is 11,4; Am 5,11; 8,6; Pr 14,31; 22,9.16; 29,7. Podía consi-

derarse dichoso quien cuidaba de ellos, como leemos en Sal 41,2, pues era como hacerlo con el propio Yahvé (Pr 19,17; cf. 21,13). Pero era sobre todo al rey a quien se exigía preocupación por los pobres, como una tarea que proporcionaba *shalom* pública (Sal 72,13; cf. Pr 28,15; 29,14). No en vano, Yahvé mismo se ocupaba de ellos con mimo: 1 S 2,8; Is 14,30; 25,4; cf. Sal 82,3-4. La explotación humillante del pobre podía llevar aneja la imagen de la cabeza aplastada en el polvo; como contraposición, redimirlo de su precaria situación equivalía a levantarlo del polvo. Lo vemos en dos textos:

> [6] Esto dice Yahvé:
> ¡Por tres crímenes de Israel
> y por cuatro, seré inflexible!
> Porque venden al justo por dinero
> y al necesitado por un par de sandalias;
> [7] *pisan contra el polvo* de la tierra
> la cabeza de los pobres... (Am 2,6-7a)

> [5] ¿Quién como Yahvé nuestro dios...?
> ....
> [7] *Levanta del polvo* al pobre,
> alza al desvalido del estiércol. (Sal 113,5a.7)

Por su parte, el tema del abandono del pobre (*dal*) no está contemplado en el AT, pero sí el del pobre definido como *'ebyôn*. Su cuidado está previsto en la legislación deuteronómica:

> [7] Si hay junto a ti algún pobre de entre tus hermanos, en alguna de las ciudades de tu tierra que Yahvé tu dios te va a dar, no endurecerás tu corazón ni cerrarás tu mano a tu hermano pobre, [8] sino que le abrirás tu mano y le prestarás cuanto necesite para remediar lo que le falta... [11] Debes abrir tu mano a tu hermano, a aquel de los tuyos que es indigente y pobre en tu tierra. (Dt 15,7-8.11)

Puede consultarse también Ex 23,11; Sal 82,3-4. El cuidado del pobre-*'ebyôn* representa en la tradición religiosa del AT una de las virtudes más elevadas (cf. Job 30,25; Pr 31,20). En el alegato que presenta Job a favor de su inocencia figura su preocupación por los pobres:

> [16] Si me cerré a la necesidad del débil
> y dejé morir de llanto a la viuda;
> [17] Si comí solo mi ración
> sin compartirla con el huérfano
> [18] (desde niño lo cuidé como un padre,
> lo guié desde el seno materno);
> [19] si vi sin ropa a un transeúnte
> sin nada que ponerse a un indigente...
> ....
> [22] ¡que se me salga de la espalda el hombro...! (Job 16-19.22a)

Pero la preocupación por el pobre-*'ebyôn* no se circunscribía al abasto de bienes materiales, sino que se ampliaba al ámbito de la justicia (cf. Jr 5,28; Am 5,12).

Un ejemplo de expolio es la apropiación de casas construidas por otros (v. 19b). Es probable que no estemos ante un caso arbitrario de robo, sino ante un ejemplo de desahucio por impago de deudas. Debido a eventualidades no deseadas (p.e. enfermedades), el israelita medio se veía en la necesidad de enajenar parte de sus propiedades (o todas) para poder cubrir los gastos de subsistencia. En caso de impago, el prestamista podía recuperar su dinero levantando acta de desahucio. Desconocemos el alcance de tal práctica, pero, en caso de que el desahuciado fuese una persona de baja condición social, tendríamos aquí un ejemplo de lo que sería «aplastar y abandonar a los pobres» (v. 19a). La legislación al respecto parece ser excesivamente genérica, pero resultan ilustrativos los casos contemplados en Lv 5,21-23:

> [21] Si uno peca y comete prevaricación contra Yahvé mintiendo a su prójimo acerca de un depósito o de un objeto que se le ha confiado, *o de algo robado o quitado a la fuerza*...; [23] si peca así y se hace culpable, devolverá lo robado o lo quitado a la fuerza, o el depósito que se le confió o la cosa perdida que halló.

Cualquier tipo de rapacidad contra el pobre estaba considerado como uno de los pecados más graves del israelita (junto con la idolatría y el adulterio) en Ez 18,12.16.

El inagotable deseo de acumular riquezas, incluido entre los pecados capitales en la tradición cristiana, es tan antiguo como el ser

humano. La metáfora «*devorar* riquezas» en v. 15a (cf. Sal 73,12) atrae la imagen del *vientre* insatisfecho (cf. v. 20a). Pero aquí la imagen y el referente coinciden sólo parcialmente, concretamente en su inicio, pero no en el desarrollo. En efecto, mientras que un vientre saciado (plano referencial) asegura la nutrición del organismo, el vientre insaciable (plano de la imagen) no asegura el bienestar de su dueño: «sus tesoros no lo pondrán a salvo» (v. 20b). Estamos en la misma línea de pensamiento que Jr 9,22; Sal 49,7-8; Pr 11,28. Pero es sobre todo Sal 52,3ss quien ofrece el paralelo más adecuado a nuestro texto de Job:

> 3 ¿Por qué te glorías del mal, valiente?
> ....
> 5 El mal al bien prefieres...
> ....
> 7 Por eso Elohim te aplastará...
> ....
> 8 Los justos lo verán y temerán,
> se reirán de él así:
> 9 «Éste es el hombre que no hizo
> de Elohim su refugio;
> *confiaba en su inmensa riqueza*,
> se jactaba del crimen».

El malvado que con tanto entusiasmo describe Sofar lanza tarascadas en todas direcciones, sin importarle quién es objeto de su insaciable apetito: «nadie escapaba a su voracidad» (v. 21a). Pero no se da cuenta que la riqueza que ha acumulado carece de solidez: «su prosperidad no aguantará» (v. 21b). El poeta recurre a continuación a la personificación de la abundancia y de la miseria: las dos parecen colaborar en el hundimiento del malvado. La primera lo acosa y la segunda le da alcance (v. 22), del mismo modo que dos depredadores se alían para capturar a una presa. O bien podría entenderse que la abundancia y la miseria son dos caras de una misma moneda, en el sentido de que, tras la abundancia adquirida con rapacidad, se oculta la pobreza a la espera de lanzar su ataque definitivo. «En el pecado está la penitencia», diríamos nosotros. Estamos, en definitiva, ante la urgencia de la doctrina de la retribución.

«Su colmada abundancia lo acosará» (v. 22a) traduce de forma dinámica un texto hebreo que literalmente dice: «En su plenitud, su abundancia lo acosará». «En su plenitud» podría ser traducido también por «En su hartazgo», relación adecuada con el vientre insatisfecho de v. 20a. Se ve que el malvado ha llegado al colmo de la acumulación de bienes defraudados. Ése es el momento oportuno para que comience a actuar el mecanismo de la retribución: «la mano de la miseria lo alcanzará» (v. 22b). La personificación de realidades o pasiones (siempre negativas) no es extraña en otros escritores del AT: «nos dejaste en mano de nuestras culpas», leemos en Is 64,6; de «la mano del Seol» hablan Sal 49,16 y Sal 89,49. En el propio libro de Job ya leímos:

> Si tus hijos pecaron contra él,
> ya los puso en poder de (lit. en mano de) su delito. (8,4)

Por si alguien pudiese pensar que la retribución respondía a un mecanismo automático intramundano, el poeta insiste en la sanción divina (v. 23). Bien es verdad que no aparece en este verso el nombre de la divinidad, pero su contenido lo exige (aparte de la falta de sujeto explícito). El sintagma «Enviar el ardor de su ira» u otros equivalentes, clásicos de la narrativa y la poesía hebreas, siempre aparecen en relación con la actividad punitiva de Yahvé/Elohim. Se puede comprobar esta afirmación en textos como Ex 32,12; Nm 25,4; Dt 13,18; Jos 7,26; 1 S 28,18; 2 R 23,26; Is 13,9.13; Jr 4,8.26; 12,13; 25,37s; 49,37; 51,45; Os 11,9; Jon 3,9; Na 1,6; So 2,2; 3,8; Sal 69,25; 78,49; 85,4; Lm 1,12; 4,11; 2 Cro 28,13; 29,10; 30,8.

Hemos traducido «que penetrará como lluvia en sus entrañas» (v. 23c) un texto que literalmente dice: «y hará llover sobre él en sus entrañas». La forma verbal activa "hacer llover" acompaña a la bina fuego-azufre en la tradición de Sodoma y Gomorra (Gn 19,24), elemento retomado por Ezequiel en 38,22 (cf. Sal 11,6). Aunque en nuestro texto no es mencionada la susodicha bina, conviene no pasar por alto que el sujeto del verbo "hacer llover" es siempre el dios hebreo. Quedaría así confirmada nuestra afirmación de que en el v. 23 nos hallamos ante una sanción sobrenatural, a pesar de la ausencia del nombre de la divinidad.

La sanción de lo alto se prolonga en la **cuarta estrofa** (20,24-26), aunque nos encontramos en otro terreno imaginativo. En efecto, la

sanción divina queda claramente despejada con la mención del «fuego no atizado» (v. 26b), y secundariamente aludida en los «terrores» (v. 25c) y las «tinieblas» (v. 26a), como podremos ver. El poeta nos ofrece además un surtido de imágenes tomadas sin duda de la cultura bélica semita (vv. 24-25b). Contamos, sin embargo, con un impedimento en nuestro análisis: la dificultad de identificar las armas mencionadas y de traducir el v. 25a-b. Veámoslo.

La expresión «arma de hierro», de carácter genérico, podría describir una espada o un venablo. Por lo que respecta a «flecha», traducimos un término hebreo que en realidad significa «arco», un caso de sinécdoque. El poeta, con el cambio de «hierro» a «bronce» (paralelismo), nos invita a considerar íntimamente asociados los términos «arma» y «arco-flecha». Podemos pensar que se está refiriendo a los dos instrumentos bélicos más comunes en la antigüedad: la espada y la flecha. En consecuencia, se nos quiere decir sin duda que, si el malvado consigue escapar a la espada, le dará alcance la flecha, es decir, no tendrá escapatoria. Recordemos los verbos del v. 22: «lo acosará... lo alcanzará».

Más compleja resulta la traducción del v. 25a. La ofrecida por nosotros (y por la mayor parte de los intérpretes) es necesariamente conjetural. Hay quienes traducen *ad sensum*: «se sacará la flecha por la espalda» o «la flecha le atraviesa su cuerpo». Más no se puede decir. Dar cuenta de nuestra traducción exigiría el uso de una serie de análisis léxicos que aburrirían al lector. También el v. 25b pone la zancadilla al traductor. El texto dice literalmente: «un relámpago por su amargor». El primer término puede traducirse también por «relampagueo», y en tal sentido se puede decir figuradamente del destello o brillo de una espada (cf. Ez 21,15.20) o de una lanza (cf. Na 3,3). El segundo término, sin embargo, significa propiamente «amargor» o «veneno» (Dt 32,32; Job 20,14); pero creemos que el poeta se está refiriendo a la vesícula biliar o, más concretamente, al hígado, que es la traducción que ofrecemos.

Sofar, que continúa haciendo hincapié en la sanción divina, abandona ahora las metáforas del combate singular para adentrarse en el campo del terror psicológico (vv. 25c-26). El malvado, cuyo cuerpo ha sido destrozado por el guerrero celestial, se ve ahora sometido a la tortura psicológica: terrores, tinieblas ocultas, fuego no atizado. En

el AT, el término «terrores» está casi siempre en relación con el terror religioso, cuya fuente es la propia divinidad (Ex 15,16; 23,27; Dt 32,25; Jos 2,9; Job 9,34; 13,21). El ámbito en el que aflora dicho terror es diverso: bélico, físico o psicológico. Abrahán tiembla ante la presencia de lo numinoso (Gn 15,12); el terror vivido por el salmista está relacionado con la cercanía de la muerte (Sal 55,5) o con los sufrimientos que le van aniquilando, y que él atribuye a Yahvé (Sal 88,16s). En Job 41,6 se dice que el terror reina en las fauces de Leviatán, el ser cuasi-divino que domeña el caos; y Jr 50,38 denomina «terrores» a los ídolos. En este contexto merece la pena mencionar, por resultar ilustrativo, el texto de Job 33,7, que dice así:

> No pienso llenarte de *terror*,
> tampoco te voy a agobiar.

El que habla es Elihú, que se dirige a Job de forma altanera y, a veces, a lo largo de su intervención, blandiendo una teología harto empalagosa. Si acabamos de ver que, en la tradición del AT, la fuente infundidora de terror es prácticamente siempre la propia divinidad, ¿cómo podemos interpretar las palabras de Elihú, si no como una pretensión de ocupar el puesto del dios de Job? En páginas anteriores (véase comentario a 18,4) ya hemos hecho observaciones análogas, que ofrecemos a la consideración del lector.

La **quinta estrofa** (20,27-29), con la que acaba esta intervención de Sofar, se compone de una breve lección de justicia distributiva (vv. 27-28) y de lo que podríamos denominar “moraleja” (v. 29). La impunidad del malvado es pasajera, pues tanto el cielo como la tierra están al tanto de ella. La bina cielo-tierra suele ejercer como testigo de la divinidad en textos recriminatorios, de amenaza o de castigo. Leemos en Dt 4,26:

> [25] ... si os pervertís, [26] pongo hoy por testigos contra vosotros al cielo y a la tierra de que desapareceréis rápidamente de esa tierra que vais a tomar en posesión.

Puede ser consultado también Is 1,2.

Cielo y tierra se alinean como testigos de cargo y ejecutores de la retribución divina: el cielo se encarga de poner al descubierto la culpa del malvado, y su acusación es ratificada por la tierra (valor

procesual del verbo «alzarse»). Al propio tiempo, la tierra ejecuta la sentencia: «una ramblada arruinará su casa»; pero, en realidad, se trata de una intervención del cielo: esa ramblada no es otra cosa que «los torrentes del día de la ira [divina]». Como podemos ver, la colaboración entre los polos de la verticalidad y la horizontalidad es tan sumamente estrecha que se percibe hasta en la materialidad de los vv. 27-28, concretamente en su construcción quiástica: A. cielo; B. tierra; B' tierra; A' cielo.

Termina la intervención de Sofar con una apostilla moralizante, en tono meditativo (v. 29): «ésta es la suerte... ésta es la herencia». El término «suerte» (en hebreo, lit. «parte») hace referencia, en la literatura bíblica, a los terrenos de una familia, a las propiedades agrícolas sometidas a los vaivenes de las herencias. Sin embargo, no es inusual una aplicación metafórica de dicho término a lo bueno o lo malo que depara la vida, al margen de cualificaciones éticas o con ellas (véase Qo 2,10.21; 9,6). No es inútil, a este respecto, reproducir algunos textos del autor del Eclesiastés:

> Veo que no hay nada mejor para el hombre que gozar de sus obras, pues ésa es su *suerte*. (3,22)

> Además, cuando Elohim concede a un hombre riquezas y tesoros, le deja disfrutar de ellos, tomar su *parte* y holgarse en medio de sus fatigas, eso sí que es un don de Elohim. (5,18)

> Vive la vida con la mujer que amas, todo el tiempo de la vana existencia que se te ha concedido bajo el sol, ya que tal es tu *parte* en la vida. (9,9)

Sería injusto tratar a Qohélet de frío hedonista, toda vez que aquel sabio consideraba los bienes que nos salen al paso en la vida como un auténtico don divino. Dominado por la idea de que la divinidad es generosa, pero consciente, al mismo tiempo, de que el ser humano carece de los recursos racionales necesarios para captar el momento preciso en que la divinidad extiende hacia el hombre su mano con generosidad, Qohélet opta por disfrutar con fruición de esa «parte» que Elohim concede inopinadamente a los humanos. Como se ve, el sabio de Jerusalén no entra en consideraciones éticas, pues sabe por experiencia que, tanto malvados como honrados, pueden disfrutar de

su «parte» en algún momento de su vida. ¡Sí, también los malvados! Y eso es vanidad y grave quebranto. Lástima que Qohélet no abandonase el ámbito de los *facta* para centrarse, aunque sólo fuese por un momento, en el de los *argumenta*, es decir, para hacer teología. ¿Pero acaso creía Qohélet en la posibilidad de la teología positiva?

Más de acuerdo con Sofar estaría el orante de Sal 17,14:

> ¡Álzate, Yahvé...
> líbrame con tu espada del malvado,
> ....
> de los malvados cuyo *lote* [suerte] es este mundo!

No en vano los salmistas piadosos consideraban al propio Yahvé como su «parte», su «lote» (cf. 16,5; 73,26; 119,57; 142,6). Job, sin embargo, estaría más cerca de Qohélet cuando se pregunta receloso en 31,2: «Mas, ¿qué *suerte* depara Elohim desde arriba?».

El término hebreo por «herencia» (v. 29b) define, en multitud de ocasiones, en la Biblia hebrea, la relación de alianza entre Yahvé y su pueblo. Tras su elección, Israel pasa a ser «heredad» de su dios entre todas las naciones del mundo (cf. Dt 9,26; 1 R 8,51; Is 47,6; Jr 12,7; Jl 4,2; Mi 7,14; Sal 28,9; etc.). En nuestro texto de 20,29, sin embargo, la palabra «herencia», en paralelismo con «suerte», define de forma antonímica lo que le quedará al malvado en algún momento de su engañosa vida: nada. ¿Ha vivido o ha soñado?

EL MENTÍS DE LOS HECHOS (c. 21)

21 1 **Job respondió así:**

2 **Escuchad atentos mis palabras,**
dadme siquiera este consuelo*.
3 **Tened paciencia mientras hablo;**
cuando termine, podréis burlaros*.
4 **¿Acaso me quejo de un hombre?;**
¿pierdo la paciencia sin motivo*?
5 **Atendedme y quedaréis pasmados*,**
os llevaréis la mano a la boca*.
6 **Sólo con pensarlo me horrorizo,**
me siento presa de escalofríos*.

7 ¿Por qué siguen vivos los malvados,
que envejecen y aumenta su poder*?
8 *Tienen a sus hijos seguros a su lado**,
ven cómo crecen sus retoños*:
9 un hogar en paz, sin miedo,
sin probar el castigo de *Eloah*.
10 Su toro fecunda sin fallar,
su vaca pare sin abortar.
11 Dejan sueltos a sus críos como a ovejas,
dejan brincar *libremente* a sus hijos*.
12 Cantan con cítaras y panderos*,
se divierten al son de la flauta.
13 *Transcurren sus días en la dicha*,
bajan *tranquilos* al Seol*.

14 Y pensar que decían a *El*: «Fuera,
no nos interesa conocer tus caminos.
15 ¿Quién es Shaddai para servirle?,
¿qué podemos ganar con invocarle?».
16 *Pero no pueden disponer de su dicha*:
el plan del malvado está lejos de mí*.

17 ¿Cuántas veces se apaga la lámpara del malvado,
o se abate sobre él la desgracia,
o la cólera divina* le reparte *calamidades*?*
18 ¿Son como paja a merced del viento,
como tamo que arrastra el huracán?
19 ¿Se reservará *Eloah* el castigo de sus hijos?*
¡No. Que lo pague él y aprenda!
20 ¡Que sea testigo de su ruina,
que beba la cólera de Shaddai!
21 ¿Qué le importa su casa una vez muerto,
interrumpida ya la cuenta de sus meses?
22 ¿Quién puede aleccionar a *El*,
que juzga a los seres celestes?

23 Hay quien muere en pleno vigor,
colmado de dicha y de paz,
24 con sus lomos forrados de grasa*

y tierna la médula de sus huesos*.
25 Y hay quien muere harto de amargura*,
sin haber probado la dicha.
26 Pero juntos yacerán en el polvo
bajo una colcha de gusanos.

27 Conozco muy bien lo que pensáis,
la violencia que tramáis contra mí.
28 Decís: «¿Dónde está la casa del *poderoso*?,
¿dónde la tienda que habitaban los malvados?*».
29 ¿No habéis preguntado a los viajeros?,
¿no conocéis sus testimonios?:
30 el día del desastre se libra el malvado,
a salvo se encuentra el día de la cólera;
31 ¿quién le echa en cara su conducta?,
¿quién le hace pagar lo que ha hecho?
32 Es conducido al cementerio,
velan junto a su mausoleo;
33 no le pesan los terrones del valle*,
tras él desfila todo el mundo*.
34 ¿Cómo pretendéis consolarme con *insustancialidades*,
con argumentos *que son puro* engaño?

V. 2 Lit. «sea eso vuestros consuelos».

V. 3 «podréis burlaros», corr. Hebr. trae singular («podrás burlarte»), pero el contexto reclama el plural.

V. 4 «sin motivo»; lit. «sin un porqué».

V. 5 (a) «Atendedme», lit. «Volveos a mí».

(b) «quedaréis pasmados... os llevaréis», lit. «quedad pasmados... llevaos».

V. 6 Lit. «escalofríos se apoderan de mi carne (cuerpo)».

V. 7 «su poder», o bien «su fortuna» (poder económico).

V. 8 (a) «Tienen a», lit. «ante ellos» o «en su presencia».

(b) «cómo crecen» no está representado en el hebreo, que dice lit. «sus retoños ante sus ojos».

V. 11 El adverbio «libremente» no está contemplado en el hebreo. Añadido aclaratorio.

V. 12 «Cantan»; lit. «Entonan [canciones]».

V. 13 «bajan», corr. Hebr. dice «se estremecen», «se espantan».

V. 16 Verso difícil. «Lejos de mí», hebr.; otros corrigen: «lejos de él», e.d. de Shaddai. Hay quienes traducen el verso de forma interrogativa: «¿No disponen ellos de su dicha, aunque el plan del malvado está lejos de él?»; o bien en forma positiva: «Sí, ellos disponen de su dicha...».

V. 17 (a) «la cólera divina», lit. «su cólera».
(b) «calamidades» hebr.; otros: «lazos», «trampas».

V. 19 El hebreo no contempla la interrogación, por lo que algunos intérpretes suponen que esta frase en tono afirmativo sería una posible réplica de los amigos a las palabras precedentes de Job: «[Diréis:] Se reservará Eloah el castigo de sus hijos». Alternativa posible.

V. 24 (a) «lomos», traducción conjetural de una palabra hebrea oscura, utilizada aquí como eufemismo. La lectura más probable es: «con sus testículos repletos de semen», respetando TM.
(b) «tierna»; otros: «repleta de energía».

V. 25 «harto de amargura», lit. «con la garganta amarga» o «amargado en su interior».

V. 28 Probablemente «la tienda» sea un añadido que haya que suprimir, y traducir: «¿dónde las moradas de los malvados?».

V. 33 (a) «No le pesan», lit. «le resultan ligeros».
(b) El hebreo añade una probable glosa: «y ante él (un gentío) innumerable».

Esta nueva intervención de Job se articula, a nuestro juicio, en seis estrofas de desigual longitud (vv. 2-6; 7-13; 14-16; 17-22; 23-26; 27-34). Los criterios barajados son tanto lingüísticos como estilísticos, o simplemente retóricos. Hay que reconocer, sin embargo, que la estructura ofrecida por nosotros ni es rígida ni definitiva. Los comentaristas consultados ofrecen articulaciones alternativas, nada desdeñables en algunos casos. Resulta evidente la correspondencia entre «Escuchad atentos» (v. 2a) y «Atendedme» (v. 5a), aunque este segundo no sea un verbo de audición (véase nota textual). Éste sería el motivo principal esgrimido por algunos intérpretes para prescindir del v. 6 en la primera estrofa. No obstante, es tal la vecindad semántica entre el v. 5 («quedaréis pasmados, os llevaréis la mano a la boca») y el v. 6 («me horrorizo, me siento presa de escalofríos»), que cualquier intento de separar ambos versículos resulta a todas luces censurable.

Hay autores que consideran una sola unidad las estrofas segunda (vv. 7-13) y tercera (vv. 14-16). Sin embargo, creemos pertinente tratarlas por separado, sobre todo por razones retóricas. En efecto, tras describir minuciosamente la prosperidad y dicha de los malvados en los vv. 7-13, el poeta ofrece en los vv. 14-16 una adversativa retrospectiva: «Y pensar que decían...», como si afirmase: "Sin embargo, es notorio que decían...".

A partir de aquí, la intervención de Job está entretejida de formas y estilo sapienciales. La cuarta estrofa (vv. 17-22) recurre a las pre-

guntas, que, en la mente del poeta, pretenden ser retóricas. Opinamos que el v. 22 es una glosa ortodoxa o bien un segmento desplazado inadvertidamente de algún discurso de los amigos de Job (véase comentario). Otra forma literaria cercana a las observables en la tradición didáctica israelita es la doble consideración «Hay quien...» y «Y hay quien...» (vv. 23.25; cf. Si 11,12.18; 20,5.6.9.11.21ss; etc.), que señalan la presencia de una nueva estrofa (vv. 23-26).

La última estrofa (vv. 27-34), en la que Job se dirige de nuevo directamente a sus contertulios, apunta en dos direcciones. Desde el punto de vista retórico, enlaza con la primera estrofa, sobre todo por las recriminaciones y la presencia de un "vosotros". Sin embargo, desde la manifestación del contenido, empalma sobre todo con la segunda estrofa, concretamente en la consideración de la dicha que a veces la vida ofrece a los sinvergüenzas.

La **primera estrofa** (21,2-6) manifiesta de entrada una característica no observada hasta el momento en los exordios de los discursos previos: la invitación a la escucha. La construcción hebrea indica la necesidad perentoria, por parte de Job, de ser escuchado. Nuestro hombre se da cuenta de que sus envarados contertulios no han sabido comprender sus razonamientos hasta el momento; por eso les pide atención extrema, como invitándoles a que, por un momento, apeen su atildada teología y escuchen al individuo concreto. Y opina que eso sería suficiente para él; es el único «consuelo» que solicita de ellos (cf. v. 2b). Es una forma indirecta de rechazar los consuelos de alta espiritualidad ortodoxa que le ofrecía Elifaz en 15,11. Como la mayor parte de los mortales en su situación, Job aprecia más el silencio y la escucha comprometidos que la lección aprendida de quienes creen tener recetas teológicas para todo.

El v. 3 está teñido de un doliente sarcasmo por parte de Job, pues con sus palabras da a entender que no espera mucho de sus amigos. Unida a la llamada a la escucha está la invitación a la paciencia, una forma de decirles que no interrumpan su intervención con las habituales peroratas. El sarcasmo está contenido en el v. 3b: «cuando termine, podréis burlaros». ¡Qué forma más sutil de decir que sus colegas, una vez más, no van a tomarse en serio su testimonio! Las palabras de un hombre torturado psicológicamente hasta la extenuación sólo sirven de burla a los que se alinean con una supuesta ortodoxia sin salir-

se de la fila. ¡Con qué dolorosa persistencia y con qué sólida terquedad se repiten las situaciones a lo largo de la historia! Razón tenía Qohélet, cuando afirmó: «Si de algo se dice: "Mira, eso sí que es nuevo", piensa que eso ya sucedía en los siglos que nos precedieron» (1,10).

En el v. 4 ofrece Job dos razones por las que sus palabras deberían ser escuchadas con respeto y atención. Por una parte, no está litigando con un hombre cualquiera (cf. v. 4a); se trata de la propia divinidad. Si se quejase de un mortal como él, el caso sería remitido a los tribunales, que dictaminarían a favor de uno u otro; y caso cerrado. Además, su dios es invisible, aparte de que no hace muchos esfuerzos por dejarse ver (cf. 23,[3.]8-9). ¡Qué más quisiera Job que encontrar un juez imparcial que arbitrase entre él y su dios! Las palabras pronunciadas en 16,19.21 no dejan de ser un *desideratum* desprovisto de posibilidades:

> 19 Pues tengo en el cielo mi testigo,
> mi defensor habita en lo alto.
> ....
> 21 Que él juzgue entre el hombre y Eloah,
> como suele ocurrir entre mortales.

La segunda razón por la que Job estima que sus razonamientos deben ser tomados en serio y escuchados con respeto (cf. v. 4b) complementa, desde otra perspectiva intertextual, la primera razón, aducida en el v. 4a. Aunque Job reconoce su impaciencia, cree que tal disposición psicológica tiene un porqué. La motivación de su indisposición tiene una doble raíz: teológica y sociopráctica. Por una parte, conforme a lo dicho en el v. 4a, Job se enfrenta a un poder inigualable, a una divinidad irrastreable, cuya disposición hacia él desconoce por completo. Por otra, la impaciencia de Job se explica a partir de su propia experiencia y de la de otros muchos: la inexplicable prosperidad del malvado, tema que ocupará el resto de su intervención, a partir de la segunda estrofa.

El v. 5 se abre con un imperativo («Atendedme») que recuerda el «Escuchad» del v. 2a. Sin embargo, el hebreo encierra un plus significativo que conviene poner de relieve. En realidad, esa expresión del v. 5 no contempla un verbo de audición, sino de movimiento, pues literalmente dice «Volveos a mí». Se trata, sin duda, de un "volverse"

de carácter psicológico más que físico. Es una forma que tiene Job de decir a sus contertulios que, de una vez por todas, atiendan sin prejuicios doctrinales a la deplorable situación que define su caso concreto. Está seguro que, de obrar así, quedarán pasmados y se llevarán las manos a la boca (cf. v. 5?-b).

El verbo «estar pasmado» (o sin habla/desolado) ya lo hemos visto en Job 16,7 («*espantas* a mis conocidos»), 17,8 («los justos *se quedan sin habla*») y 18,20 («su destino *espanta* al Occidente»). La expresión «llevarse la mano a la boca», lo mismo que en nuestra actual cultura occidental, alude probablemente a un gesto de sorpresa, estupor o admiración. Sólo en Mi 7,16 encontramos una expresión idéntica, con las características mencionadas. Por tanto, en el caso que nos ocupa, «quedaréis pasmados» (v. 5a?) equivale a «os llevaréis las manos a la boca» (v. 5b). Según otros intérpretes, esta última expresión aludiría más bien a una intimación al silencio, por parte de Job, dirigida a sus amigos, habida cuenta de la forma verbal imperativa (véase nota textual). Creemos, sin embargo, menos probable esta última interpretación.

Con el v. 6 parece que Job desea que sus contertulios se pongan en su piel: si él se horroriza y se siente presa de escalofríos ante su inexplicable infortunio y el ominoso silencio de lo alto, ellos deberían convencerse de que sus quejas son realmente sólidas y que responden a un gravisímo aturdimiento psicológico. En 4,5, al inicio del primer ciclo de discursos, ya acusaba Elifaz a Job de "espantarse/horrorizarse" ante la dramática situación que le había sobrevenido inesperadamente. En consecuencia, el lector sospecha que los diálogos anteriores no han producido en Job la terapia esperada. Sigue en la misma situación de aturdimiento y pánico que al principio. Pero parece que tampoco sus amigos van a cambiar de dirección interpretativa, a pesar de los esfuerzos de nuestro hombre. ¿Pero acaso puede hacerlo algún teólogo profesional u orgánico, de antaño o de hogaño? En efecto, en 22,10 volverá Elifaz a recordarle el espanto/horror de que es presa, y de nuevo lo achacará tercamente a la impiedad de Job: «Por eso... te asalta el... terror» (lit. «te espanta el... terror»). ¿Pero qué es, en realidad, lo que espanta a Job?

En la **segunda estrofa** (21,7-13) da paso nuestro héroe a la exposición (que durará hasta el final de su intervención) de lo que de verdad le horroriza y le hace temblar: la buena suerte de los malvados.

Y no hablará desde una hipotética lección aprendida (por muy sana y santa que sea), como hacen sus amigos, sino desde la experiencia. En esto radica fundamentalmente la distinción entre teólogo y sabio. El hombre anclado en la experiencia (una vez observado un hecho, analizado y contrastado) se aferra a ella como futura fuente de inspiración y paradigma interpretativo. El teólogo orgánico, por su parte, cuando un hecho no encaja en su catálogo de respuestas *ad hoc*, recurre bien al misterio bien a la lectura sesgada del hecho percibido, y casi siempre moviéndose en el ámbito de las aporías.

Job adopta una postura que podemos definir como "sapiencial", pues va a reclamar el irrefutable testimonio de los hechos: *contra facta*.... El «por qué» inicial (v. 7a) reclama de por sí una explicación, y Job se la exige a sus contertulios. Algunos malvados viven felices y prosperan sin cesar. Se trata de un hecho que cualquier persona puede comprobar. ¿Pero por qué ocurre eso? Naturalmente, aunque no lo diga expresamente, Job está pensando en el reverso de la medalla: su situación personal.

En el cuadro podemos observar a los propios malvados, a sus hijos y al resto de la familia, al socaire de cualquier mal (vv. 7-9). Contemplamos también cómo se multiplican los animales, que sin duda sustentan la economía familiar (v. 10). Podemos ver asimismo a los niños, moviéndose con despreocupación y libertad (v. 11). Finalmente, la dicha de la familia del malvado se materializa en la mención de «cítaras», «panderos» y «flautas». La alegría es compañera de la paz y exorcista del miedo (cf. v. 9a). Así «transcurren sus días en la dicha» (v. 13a), frase ésta que sin duda forma inclusión poética con «¿Por qué siguen vivos...?» (v. 7a). Pero al final sobra hasta la interrogación: todo lo dicho responde a los hechos, sin más.

Efectivamente, dice Job, es un hecho que muchos indeseables prolongan sus días hasta alcanzar una edad provecta (cf. v. 7a-b?), y que durante su vida va creciendo su poder (cf. v. 7b?). Nos encontramos ante dos datos rechazados tercamente por la ortodoxia del AT: que el malvado envejezca y que aumente su poder. La muerte prematura del malvado suponía un alivio para quien creía en la justicia divina y veía medrar sin dificultades y preocupaciones a sus enemigos (considerados, al mismo tiempo, enemigos de Yahvé). Ya lo dice el salmista:

> 3 Estaba celoso de los perversos,
> viendo prosperar a los malvados.
> ....
> 17 Hasta que entré en el santuario de Elohim
> y acabé entendiendo su destino:
> 18 los pones en el resbaladero,
> los empujas a la ruina.
> 19 De pronto quedan hechos un horror,
> desaparecen consumidos de espanto. (Sal 73,3.17-19)

Y lo corroboran Elifaz (15,34), Bildad (18,5-21) y Sofar (20,5ss). Pero esta visión crédula del salmista no se correspondía con la "verdad" cotidiana propiciada por la experiencia. El problema se agravaba en Israel, pues todavía no se había cultivado entre los teólogos la creencia en una vida eventualmente positiva y feliz de ultratumba: la muerte suponía el punto y final a los afanes del ser humano. Nada positivo había más allá de las fronteras impuestas ineludiblemente por la muerte. El Seol era cualquier cosa menos vida. Bien es verdad que se intentaron dar algunas respuestas "desde el más acá", como la ofrecida por el autor del Eclesiástico:

> 25 Día de bienes, olvido de males;
> día de males, olvido de bienes.
> 26 Es fácil para el Señor, el día de la muerte,
> pagar a cada uno según su conducta.
> 27 El mal de un momento hace olvidar el gozo,
> pero cuando el hombre se acerca al fin se descubren sus obras.
> 28 Antes de la muerte no felicites a nadie,
> porque sólo en su final se conoce al hombre. (Si 11,25-28)

No está hablando Ben Sira de un hipotético juicio a la hora de la muerte, como opinan algunos intérpretes; ni tiene sentido pensar en una actuación retributiva divina en el último instante. Es muy probable que la dimensión de los consejos del Sirácida deba ser evaluada en los ámbitos social y psicológico. Por una parte, no es extraña la afirmación bíblica de que el nombre (apellido) del malvado será borrado tras su muerte, como leemos en Si 41,5-6.8-9.10a-12 (LXX):

> 5 Detestables son los hijos de los pecadores...
> 6 La herencia de los hijos de los pecadores es la ruina,
> con su linaje se perpetúa la infamia...

[8] ¡Ay de vosotros, impíos...!
[9] Si nacéis, nacéis para la maldición;
si morís, heredáis la maldición.
[10] Todo cuanto viene de la tierra a la tierra vuelve...
[11b] pero el nombre infame de los pecadores será borrado.
[12] Preocúpate por tu nombre, porque te sobrevivirá,
dura más que mil tesoros de oro.

Según estas palabras, el castigo del malvado consistirá en el rechazo social de su memoria y de su descendencia, que implicaba (aunque no se diga expresamente) su automática exclusión de la comunidad de la alianza. Como se ve, parece ser que la antigua teoría de la retribución consánguinea, rechazada ya por Jeremías (31,29-30) y Ezequiel (18,2), sigue siendo útil a Ben Sira. Al faltar en su arsenal teológico la idea de una "escatología vertical", nuestro sabio no tiene más remedio que hurgar afanosamente en la horizontalidad.

Pero Job, como hemos visto, es testigo de la inexactitud de estas reflexiones piadosas, elaboradas más para defender a la divinidad que para honrar al ser humano. Y los esfuerzos por una teodicea mal concebida desembocan, casi siempre, en puras aporías teológicas. Job, sin embargo, sabe de primera mano que algunos malvados «envejecen y aumenta su poder» (v. 7b), es decir: conforme van acumulando años (y se supone que maldad), se multiplica su patrimonio. No estamos ante una simple alusión al poder político, sino sobre todo al económico, como se deduce del sustantivo hebreo traducido por «poder». De todos modos, conviene reconocer que este término se abre a un abanico de posibilidades denotativas que abarca también el prestigio social.

El cuadro familiar del malvado derrocha energía, seguridad y felicidad, ideas resaltadas por los valores adverbiales «en paz» y «sin miedo», y por la frase «sin... el castigo». ¡Cualquiera diría que el poeta está describiendo el marco en el que se desarrolla la vida del hombre piadoso! Y es que Elifaz, por ejemplo, desde su atalaya teológica, contempla la panorámica contraria:

[20] La vida del malvado discurre entre tormentos,
son contados los años guardados al opresor;
[21] escuchan sus oídos voces de *terror*,
lo asaltan bandidos en plena *prosperidad*. (15,20-21)

Curiosa la réplica “impía” de Job en nuestro texto, pues no en vano retoma dos términos de las citadas palabras de Elifaz: «prosperidad» (*šālôm*) y «terror/miedo». El contraste es notable:

> Elifaz: malvado ↔ terror/no-paz.
> Job: malvado ↔ no-terror/paz.

Además, para Job, muchos impíos medran sin experimentar el castigo de Eloah (cf. v. 9b). El término hebreo por «castigo/azote» (lit. «látigo/vara») sólo ha aparecido hasta el momento en 9,34, donde nuestro hombre, pensando en alguien que arbitre su contencioso con la divinidad, dice:

> Que aparte su *látigo* [de Elohim] de mi vista
> y no me espante su terror.

Se trata del látigo de la cólera divina, tal como se deduce, por ejemplo, de Is 10,5 y Lm 3,1 (en los humanos, cf. Pr 22,8). Job, que se considera justo, interpreta su situación como consecuencia de un inexplicable castigo divino, al tiempo que observa a su alrededor a gente indeseable que, también de forma inexplicable, disfruta de la vida sin experimentar la acción retributiva de la divinidad. Aunque el poeta no lo diga, es obvio que, para Job, Elohim está en connivencia con las fuerzas del mal. De algún modo, el lector ya lo sabe, pues recordará sin duda el comienzo del libro, cuando Yahvé y el Satán se ponen de acuerdo para probar la solidez y la entereza de la piedad de Job. ¿Estaremos en el corazón del mensaje del libro? ¿Nos querrá decir su autor que el sufrimiento de la gente honrada no es más que un medio utilizado por la divinidad para calibrar la firmeza de su fe? ¿Pero hasta qué punto es necesario, diríamos, colocar al ser humano al borde de la desesperación y de la agonía psicológica para que destile hasta la última gota la esencia de su fe? ¿No conoce ya Elohim, en su ilimitada sabiduría, el corazón de cada uno de los seres humanos? ¿O quizá la divinidad utiliza la mediación del dolor para que sea el propio ser humano quien descubra, desde el desamparo, la soledad y el dolor, las dimensiones, el alcance y la pureza de su fe? No olvidemos las palabras que el Satán espeta a Yahvé: «¿Te crees que Job teme a Elohim *por nada*?» (1,9), como acusando a nuestro hombre de vivir una fe interesada. En cualquier caso, nos encontraríamos ante

una divinidad caprichosa, infantiloide y narcisista. ¡Parece que el dios de Job está creado a imagen y semejanza de los humanos!

Continúa el poeta con la descripción idílica del hábitat del malvado. Nos aleja del ámbito familiar y nos conduce a sus prósperos establos. ¡Y parece que la mano de Elohim está con el indeseable! Sus toros nunca marran al copular y sus vacas no necesitan comadrona para tener un parto feliz (cf. v. 10). No se trata de un detalle jocoso por parte del poeta, pues está haciendo sin duda referencia a la principal fuente de ingresos del malvado: su empresa ganadera. Y decimos que parece que Elohim está de su parte, pues este personaje nos recuerda a Jacob y sus éxitos ganaderos (no exentos de una malicia culpable) en la finca de su tío Labán (cf. Gn 30,25-43).

Es probable que la mención del ganado mayor haya inducido al poeta a hablar del ganado menor («ovejas»), aunque sólo como referente imaginativo de los hijos del malvado (cf. v. 11). La cuestión es que éstos pueden retozar con libertad, como corderillos, al margen de cualquier eventualidad traumática. Si los hijos están a resguardo de peligros, la continuidad del apellido del malvado está asegurada (¡contraste con las ideas de Si 41,5-6!).

La segunda estrofa termina con una recapitulación de la dicha que envuelve a la existencia de algunos malvados, dicha descrita mediante el recurso tópico a la música y al regocijo (vv. 12-13). El «pandero», como elemento básico de percusión, solía acompañar a las celebraciones festivas (Ex 15,20; Jc 11,34; 1 S 18,6; Jr 31,4; Sal 150,4). Otro tanto podemos decir de la «cítara» (o «arpa»). Con frecuencia, ambos instrumentos aparecen mencionados juntos, como en nuestro texto (Gn 31,27; 1 S 10,5; Is 5,12; 24,8; 30,32; Sal 81,3; 149,3). ¡Imposible definir mejor el carácter festivo que colorea la vida de algunos indeseables! Además no hay que pensar que su felicidad se verá bruscamente acortada por alguna repentina desgracia enviada desde lo alto. No. En ellos no se hace presente la amargura de la retribución: «Transcurren sus días en la dicha, / bajan tranquilos al Seol» (v. 13). El término «dicha» (o «prosperidad») traduce el hebreo *ṭôb* (lit. «lo bueno»), que el lector habitual de la Biblia relacionará sin esfuerzo con la bondad, el equilibrio, la belleza y el orden impresos por Elohim a la realidad creada (cf. Gn 1,4.10.12.18.21.25.31). La dicha/prosperidad acompaña generalmente a la persona en paz con-

sigo misma y con su dios (cf. Jr 29,32; Za 1,17; Sal 106,5; 107,9; 122,9; Job 7,7; Ecl 3,13; Pr 12,14). Desde esta perspectiva, ¡qué hiriente sarcasmo el de nuestro texto de Job! Ahí están los sinvergüenzas, disfrutando hasta su muerte de los dones divinos. Además, bajarán tranquilos al Seol, es decir, sin sufrimientos físicos ni morales. El autor de estos versos de Job se ríe sin duda de la idea enarbolada por la teología oficial y recogida por Ben Sira en 11,28: «Antes de su muerte no felicites a nadie, / porque sólo en su final se conoce al hombre». Es probable que el Sirácida, adoptando esta idea del arsenal intelectual griego (pero imprimiéndole un giro más escatológico), esté pensando en ese momento final y crucial, cuando el ser humano, liberado de ese fantasmal sí-mismo que tantas veces le ha traicionado, y tras recorrer ese camino hacia la soledad que llamamos vida, se sienta obligado a destilar gota a gota la esencia de su verdadero ser, se vea emplazado inexcusablemente a definirse a sí mismo. Tal vez, al contemplarse en el espejo de su soledad psicológica, expire con la amarga convicción de que ha malogrado su existencia y se lleve a la tumba con él esa suprema frustración.

La **tercera estrofa** (21,14-16), que muchos intérpretes unen a la precedente, da razones de por qué los individuos cuya existencia dichosa es descrita en los vv. 7-13 merecen el calificativo de «malvados». Nos encontramos ante un tipo de afirmaciones que podríamos calificar de "agnósticas". Definir como atea la actitud de la que manan tales palabras sería un despropósito. A los malvados no les interesa conocer los caminos de su dios (cf. v. 14b). El «conocimiento de los caminos» de alguien equivale a ser consciente de sus proyectos y del modo de llevarlos a cabo. En este caso, el término «camino» equivale a «andanzas», es decir, al modo que tiene alguien de comportarse personal y colectivamente (con cualificación ética o sin ella). La Biblia habla del camino (o caminos) de los justos (cf. Sal 1,6a) o de los malvados (cf. Sal 1,6b; Pr 4,14.19; 12,26; 15,9); el camino (o caminos) de Yahvé es mencionado, entre otros textos, en 2 S 22,22; 2 R 21,22; Is 40,3; Os 14,10; Sal 18,22; 138,5; Pr 10,29. «Conocer el camino de Yahvé» equivale, en cierto modo, a «seguir el camino de Yahvé».

El v. 15a insiste en la misma idea, pues, conforme a lo que acabamos de decir, podemos equiparar «conocer tus caminos» (de Elohim,

v. 14b) con «servirle». En hebreo, el verbo «servir» denota tanto la servidumbre entre las personas como el “servicio de la fe”, un servicio teórico y práctico, que abarca también el ámbito de la piedad y la dimensión litúrgica (cf. Lc 2,37 con λατρεύω). El máximo exponente de este “servicio” en la Biblia hebrea está representado por la misteriosa figura del Siervo de Yahvé (cf. Is 42,1; 49,5; 52,13; etc.). En definitiva, el malvado que se desinteresa por los caminos de Shaddai, que se niega a servirle y que no ve utilidad alguna en invocarle (v. 15b) está haciendo, conforme a lo dicho, un ejercicio de ateísmo práctico. La vivencia meramente utilitarista de la religión, una vez despojada de sus manifestaciones pseudopiadosas, en nada se distingue de dicho ateísmo.

El v. 16 no deja de sorprender a quien haya leído el v. 13, dada la contradicción entre ambos:

> Transcurren sus días en la dicha... (v. 13a)
> Pero no pueden disponer de su dicha... (v. 16a)

Hemos de convenir que el v. 16 no se adecua a las ideas esgrimidas por Job a lo largo de sus intervenciones, motivo por el que creemos, con la mayoría de los expertos, que se trata de una glosa piadosa introducida por algún escriba escandalizado por las dimensiones heterodoxas que iba adquiriendo esta intervención de Job. La sospecha de un arreglo redaccional no sólo se basa en el contenido, sino también en la forma, como se deduce del cambio de punto de vista de la voz poética: aparición de un «mí» (v. 16b), forma pronominal evidente en el texto hebreo.

El único problema de peso que observamos en el v. 16 es la identificación del locutor. ¿Quién habla, Job o Shaddai? La pregunta no es gratuita, si tenemos en cuenta que nos encontramos ante una glosa que pretende dulcificar un texto evidentemente amargo para el paladar de cualquier espíritu ortodoxo. En buena lógica poética, y dada la naturaleza formal de los discursos del libro (hasta el momento), debería tratarse de la voz de Job. Pero, en tal caso, entraría en contradicción con sus propias palabras en el v. 13, si bien la segunda parte del v. 16 no desentona en el escenario ideológico en el que se mueve nuestro hombre. Lo que realmente desentona es la primera parte: «Pero no pueden disponer de su dicha», unas palabras que se explicarían mejor en boca del dios hebreo, a quien el glosista habría dado la palabra

para tapar la boca a Job de forma autoritativa. En cualquier caso, convendrían mejor a la mentalidad de Elifaz (véase 22,18b).

La **cuarta estrofa** (21,17-22) comienza con una serie de preguntas (retóricas para Job) muy del gusto de la tradición literaria sapiencial (vv. 17-18), que abordan mediante imágenes convencionales («lámpara» y «paja») el problema de la retribución, desarrollado en los versos siguientes. En opinión de algunos comentaristas, no es evidente la conexión de esta estrofa con la precedente, dado sobre todo el carácter abrupto de su comienzo. Sin embargo, desde el punto de vista formal, no es inhabitual en el libro de Job el comienzo de una estrofa con una interrogación o toda una serie de ellas, como hemos podido observar, sin ir más lejos, al comienzo de la segunda estrofa.

La «lámpara» constituye una fecunda imagen relacionada siempre con la seguridad, la alegría, la fecundidad y la prosperidad (cf. Pr 20,20; 31,18). De «lámpara» puede ser calificada la persona que proporciona dichas manifestaciones de bienestar, principalmente la divinidad (cf. 2 S 22,9; Job 29,3; Pr 20,27) o su palabra (cf. Sal 119,105), o bien, desde la claves de la ideología real, el propio monarca (cf. 2 S 21,17). La sentencia «se apaga la lámpara del malvado» (lit. en plural) aparece tal cual en otro ámbito literario de la tradición sapiencial israelita:

> La luz de los honrados luce alegre,
> la lámpara del malvado se apaga. (Pr 13,9)
>
> Porque no hay futuro para los perversos,
> y la lámpara del malvado se apaga. (Pr 24,20)

La expresión «no hay futuro» de este último texto define, por vía negativa, el alcance de la imagen de la lámpara: presente en plenitud, lo que nosotros definiríamos como autorrealización.

Pero Job critica precisamente en el v. 17a la interpretación ortodoxa y convencional de la imagen, tal como es expuesta en Proverbios y como la había adelantado Bildad en 18,5-6:

> La luz de los malvados se apaga,
> el fuego en su hogar ya no brilla;
> en su tienda se extingue la luz,
> *la lámpara que lo alumbra se apaga*.

La experiencia personal despliega ante Job la realidad con otras tonalidades más grises. «¿Cuántas veces... se abate sobre él la desgracia?» (v. 17b). Desde luego no siempre; y, en caso de que se abatiera, quizá sería por puro azar –diría Job-.

La tercera parte del v. 17 merece un breve comentario. Para empezar, la traducción que ofrecemos no está contemplada tal cual en el texto hebreo, que dice así: «calamidades reparte en su cólera» (véase nota textual). Es evidente que se trata de la cólera divina, como en 16,9. El problema, sin embargo, radica en la ausencia de cópula al comienzo de la frase, de forma que la traducción ofrecida debería corregirse: «la cólera divina reparte calamidades» (sin la "o" inicial y sin forma interrogativa). Traemos a colación estos detalles no por mero "divertimento", sino porque el texto hebreo, tal como ha llegado a nosotros, podría presentar indicios de glosa, teniendo además en cuenta su anormal longitud (tres unidades poéticas en lugar de los dos hemistiquios habituales). Es muy probable que algún escriba, ante la indisimulada heterodoxia de la pregunta retórica de 17a-b, introdujera una glosa reconfortante: ¡la cólera divina reparte calamidades!, anulando así el carácter retórico previo y confiriendo al verso una comprensión positiva, como si dijese: «La lámpara del malvado se apaga, / se abate sobre él la desgracia».

La burla que hace Job de la doctrina de la retribución, pervirtiendo el contenido de metáforas ya consagradas por la tradición, se manifiesta también en el tratamiento de las imágenes de la «paja» y el «tamo» en el v. 18. Si prescindimos de nuestro texto, el primer término sólo aparece como valor imaginativo en Jr 23,28, para describir la inconsistencia de los "sueños" de los falsos profetas, al ser comparados con la solidez y contundencia de la palabra de Yahvé. El término «tamo» nos habla asimismo de inconsistencia. Lo encontramos también (siempre con valor metafórico) en Os 13,3; So 2,2; Sal 1,4; 35,5. En estos dos últimos textos aparece también el meteoro «viento». Comparémoslos con nuestro texto de Job:

> No será así con los malvados:
> serán como *tamo* impulsado por el *viento*. (Sal 1,4)
>
> Sean como *tamo* a merced del *viento*,
> acosados por el ángel de Yahvé. (Sal 35,5)
>
> ¿Son como paja a merced del *viento*,
> como *tamo*...? (Job 21,18)

Para Job, los malvados no son tan inconsistentes como se desprende de la consideración tradicional de la justicia divina. Con el valor retórico de la pregunta, el poeta quiere decir a los lectores: «Mirad, contrariamente a lo que se suele decir, los malvados no son como paja a merced del viento, ni como tamo arrastrado por el huracán». De hecho, parecen capaces de resistir las embestidas del "viento".

¿Pero de qué viento se trata? Si nos ceñimos a la materialidad del texto, la imaginación nos regala con el recuerdo de algún momento en que fuimos testigos de la situación descrita: la inconsistente paja arrebatada por el viento. Pero el poeta, con el uso de la conjunción «como», nos sitúa en el ámbito del símil: «son *como* paja». Y, una vez en este ámbito, la morfología de la imagen nos obliga a considerar el agente «viento» dentro del mismo ámbito. Para un lector atento no resulta dificultoso descifrar el valor metafórico de «viento», toda vez que el verso precedente ha mencionado la cólera divina. En efecto, se trata de un meteoro relacionado frecuentemente con la divinidad en la Biblia hebrea. Rebuscando en los repliegues de la memoria, un habitual lector de la Biblia topará sin duda con la primera página del Génesis, donde se menciona aquel *viento impetuoso* («espíritu de Dios» traducen otros) que azotaba las aguas del océano primordial (Gn 1,2). Pero, aparte de su eventual actividad benefactora, el «viento» (*rûaḥ*) es identificado en numerosas ocasiones con la cólera divina, con el violento resoplido de Yahvé, y asociado frecuentemente con otro meteoro: el fuego. El viento o espíritu de Elohim, sin calificativos, "llena" a alguien (Ex 35,31; véase Nm 27,18); y puede estar calificado, entre otras cosas, como "espíritu de conocimiento" (Is 11,2). Pero ese viento/espíritu, que suele acompañar a Yahvé en sus manifestaciones teofánicas (véase Ez 1,4), puede ser identificado con la ira divina, como en Jr 4,11-12:

> 11 En aquella ocasión se dirá a este pueblo y a Jerusalén:
> Un viento ardiente viene del desierto,
> camino de la capital de mi pueblo,
> no para aventar ni para limpiar.
> 12 Un viento preñado de amenaza
> viene de mi parte:
> ahora es mi turno de réplica.

Contamos también con las palabras de Ez 13,13, donde se combinan «viento», «tormenta» y «cólera»:

> Pues bien, así dice el Señor Yahvé: Voy a desencadenar en mi furor un *viento de tormenta*, una lluvia torrencial habrá en mi *cólera*, granizos caerán en mi furia destructora.

Basten estos testimonios para concluir que el «viento» y el «huracán» mencionados en 21,18 no son otra cosa que castigos enviados por la propia divinidad, como retribución por las malas acciones del malvado. También el «huracán» es un meteoro a las órdenes de un Yahvé encolerizado. Leemos en Is 29,6:

> Serás castigada por Yahvé Sebaot
> con trueno, estrépito y estruendo,
> *huracán*, ventolera y llama devoradora.

Podemos consultar también Is 66,15; Am 1,14. Pero es Pr 10,25 quien asocia «huracán» y «malvado», como nuestro texto (vv. 17a y 18b):

> Tras el *huracán*, desaparece el *malvado*;
> el justo se mantiene siempre firme.

Nos encontramos ante una de las manifestaciones de la teología hebrea convencional relativa a la retribución. ¡Pero es justamente lo contrario lo que la experiencia enseña a Job! Para nuestro hombre, los malvados, rodeados de posesiones, suelen gozar de demasiada consistencia como para ser «paja a merced del viento» o «tamo que arrastra el huracán».

Antes de seguir adelante, propongamos una reflexión. Cualquier lector atento al debate podría sospechar que, sin saberlo, Job, al describir en este capítulo la prosperidad y dicha de las que disfrutan los malvados, se está describiendo indirectamente a sí mismo en su anterior estado, el descrito al comienzo del libro. Recordemos que «era el más rico de toda la gente de Oriente» (1,3). Sólo una duda empañaba aquella idílica descripción: Job, una vez que sus hijos daban por finalizados los saraos que solían organizar, «ofrecía un holocausto por cada uno de ellos, pues pensaba que a lo mejor habían pecado

maldiciendo a Elohim en su interior» (1,5). Sin saberlo con certeza, es posible que el mal estuviese enquistado en el círculo familiar de nuestro héroe. Desde el punto de vista de la doctrina de la retribución, las desgracias que trastornan la vida familiar y personal de Job son fruto precisamente de ese mal escondido entre tales manifestaciones de dicha. Y ya sabemos que, desde la perspectiva del pensamiento retributivo, el malvado acabará descalabrado tarde o temprano, como opina el Salmista:

> [4] No hay congojas para ellos [los malvados],
> sano y rollizo está su cuerpo;
> no comparten las penas de los hombres,
> no pasan tribulaciones como los otros.
> ....
> [13] ¿Así que en vano purifiqué mi corazón...?
> ....
> [17] Hasta que entré en el santuario de Elohim
> y acabé entendiendo su destino:
> [18] los pones en el resbaladero,
> los empujas a la ruina.
> [19] De pronto quedan hechos un horror,
> desaparecen consumidos de espanto. (Sal 73,4.13.17-19)

Sin embargo, para el redactor del prólogo de Job, parece que los males de nuestro hombre no son más que una "prueba" a la que le somete Elohim para que el Satán compruebe sus cualidades humanas y religiosas. Desde la experiencia del dolor y desde la intemperie espiritual, Job se abrirá a la trascendencia (caps. 38ss) y descubrirá el verdadero rostro de un dios que hasta entonces desconocía. ¿Era Job al principio un malvado que, como tal, disfrutaba de la vida y de la prosperidad? No. Simplemente era un hombre equivocado e ignorante, cerrado en un círculo material falsamente protector, desde el que no podía divisar la presencia del verdadero dios.

Pero prosigamos con el poema. El v. 19 encaja muy bien en todo lo que acabamos de decir. Job se hace eco aquí, para rechazarlos, de los presupuestos doctrinales del primer estadio de la doctrina de la retribución, basado en el carácter corporativo del grupo familiar o clánico. El poeta se hace eco de Dt 24,16:

> No serán ejecutados los padres por culpa de sus hijos, ni los hijos serán ejecutados por culpa de sus padres. Cada cual será ejecutado por su propio pecado.

Por el contrario, la retribución corporativa se basaba, entre otros textos, en Dt 5,9:

> Porque yo, Yahvé tu dios, soy un dios celoso, que castigo la inquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación, cuando me odian.

Job rechaza, pues, que los hijos deban sufrir los desmanes de los padres: «¡No. Que lo pague él y aprenda!» (v. 19b). ¿No es consciente Job de que quizá está describiendo su propio caso? Es probable que, al escuchar esto, sus contertulios esbozaran una maliciosa sonrisa.

En consecuencia, para Job, la ruina del malvado no debe sobrevivirle (cf. v. 20a); tiene que ser él en persona quien contemple su propia decadencia y su descalabro. La expresión «beber la cólera» (o similares) del v. 20b constituye sobre todo un tópico del mensaje profético de Isaías y Jeremías, en relación con una acción punitiva divina. Is 51,17.22 nos habla de tomar la copa de la cólera (o copa de vértigo) que Yahvé obliga a beber a Jerusalén. De la copa del vino de la cólera habla Jr 25,15 en relación con el castigo de las naciones. Jr 25,28; 49,12; y Lm 4,21 sólo hablan de beber "la copa", pero con idéntico sentido que en los textos anteriores, pues se trata de algo que podría ser denominado apócope sintagmático.

El v. 21 expone una razón, de naturaleza hondamente pragmática, por la que el malvado debe ser testigo de su propia ruina: «¿Qué le importa su casa una vez muerto, interrumpida ya la cuenta de sus meses?». Se trata de un silogismo elemental, sobre todo en la perspectiva de una muerte sin prestaciones escatológicas. La fe del antiguo Israel no contemplaba ningún tipo de vida más allá de la muerte. Por tanto, ¿qué puede decir el malvado si, una vez muerto, la divinidad pasa cuentas a sus descendientes o su hacienda sufre un revés insuperable? Viene a cuento aquí la anécdota transmitida en Is 39,6-8, cuando el profeta se dirige al rey Ezequías con las siguientes palabras:

> Vendrán días en que todo cuanto hay en tu palacio y cuanto atesoraron tus antepasados hasta hoy será llevado a Babilonia; nada quedará, dice Yahvé. Y algunos de tus hijos biológicos serán utilizados como esclavos en el palacio del rey de Babilonia. Respondió Ezequías a Isaías: «Me parece bien la palabra de Yahvé que me transmites», pues pensaba: «¡Con tal que haya paz y seguridad mientras yo viva...!».

La expresión «cuenta de los meses» (v. 21b) como referencia al tiempo vivido aparece también en Job 14,5. Más frecuente, con idéntico significado, es la fórmula «cuenta de los días» (Ex 23,26; Ecl 2,3; 5,17; 6,12) o «cuenta de los años» (Job 15,20; 36,26; 38,21; cf. Dn 9,2).

El v. 22, justo al final de la estrofa, resulta un tanto extravagante a la luz de las afirmaciones previas, del mismo modo que extraviado parecía el final de la estrofa anterior (v. 16). Recordemos nuestra opinión de que el v. 16 era obra de un escriba (¡poco respetuoso con el texto!) sorprendido y escandalizado por el tono heterodoxo que el poeta ponía en labios de Job. Pues bien, la mayor parte de los intérpretes considera que el v. 22 constituye una disarmonía al final de la estrofa. ¿Es posible atribuirlo a Job? Como en numerosas ocasiones, los expertos se alinean en dos bandos: los que consideran original el verso y quienes piensan que se trata de una observación espuria.

Quienes defienden la originalidad del v. 22 argumentan desde la peligrosa naturaleza racionalista de la teología tradicional israelita, contra la que Job arremetería. Los contertulios de Job –dicen– confunden reflexión teológica con discurso filosófico, y dejan a un lado los impenetrables claroscuros del hábitat divino. Según ellos, el estatuto epistemológico de la teología necesita la dimensión de la docta ignorancia, del carácter irracional del razonamiento teológico (Ravasi, 538). En consecuencia, lo que Job criticaría en el v. 22 es la actitud racionalista de sus amigos.

A pesar de tan esforzadas y meritorias afirmaciones, nos alineamos en el grupo de quienes consideran el v. 22 un intruso en el conjunto de la estrofa. Y lo hacemos por razones teológicas y literarias. En primer lugar, es difícil creer que, en la época en que se redactaron los poemas de Job, un poeta-teólogo, del signo doctrinal que fuese, se embarcase en una tarea de definir el estatuto epistemológico de la teología israelita, tal como se afirma líneas arriba. Considerar el v. 22

como un reflejo de teología apofática resulta chocante, si no extravagante, pues se está retroproyectando a un pasado lejano (y teológicamente en ciernes) un planteamiento teológico actual. Es cierto que en el Antiguo Testamento pueden detectarse intentos de considerar la naturaleza del dios israelita desde la óptica de la experiencia personal y del misterio, pero no es menos cierto que, incluso en esa noble tarea, jamás se prescindió de una visión antropomórfica (incluso grotesca) de la divinidad. En segundo lugar, si nos limitamos a consideraciones de tipo literario, resulta evidente que la autenticidad del v. 22 queda en entredicho. En efecto, el tema de la muerte vincula a todas luces los vv. 21 y 23, como puede verse con una sencilla comparación:

> ¿Qué le importa su casa una vez *muerto*...? (v. 21)
> Hay quien *muere* en pleno vigor... (v. 23)

Es decir, la mención del hecho de la muerte proporciona al poeta una base para considerar dos tipos de muerte descubiertos en el vivir cotidiano y dar así paso a una nueva estrofa.

La **quinta estrofa** (21,23-26) se compone de dos versos dedicados a la muerte de quien ha llevado una existencia dichosa, y uno a la muerte de quien ha sido un desgraciado en vida. El verso final ofrece el supremo y universal dato de la experiencia: la muerte es idéntica para todos; a todos iguala. Desde el punto de vista formal, las definiciones de los dos tipos diversos de muerte son introducidas por sendos «hay quien» (vv. 23.25), al tiempo que el «pero» del v. 26 suprime la frontera de la mencionada diversidad.

El v. 23 habla de un vigor *plenamente* conseguido. El término hebreo traducido por «vigor» significa básicamente «hueso», «osamenta», «cuerpo». En consecuencia, el poeta está pensando en un cuerpo plenamente desarrollado (o intacto). Sin embargo, hay que considerar la posiblidad de una alternativa, toda vez que el mencionado término hebreo significa también «uno mismo», el yo personal. En tal caso, cabría traducir: «Hay quien muere plenamente realizado (físicamente)». El vigor físico va acompañado de la realización psicológica: «colmado de dicha y de paz» (o bien «satisfecho y tranquilo»).

El v. 23b presenta ciertas irregularidades textuales, pero, sea cual sea la solución que se les dé, una cosa es evidente: el poeta está

poniendo de manifiesto la totalidad, la plenitud física y psicológica de quien muere en esas condiciones, y lo hace recurriendo a dos términos hebreos que indican perfección y plenitud: lo que está plenamente realizado (diríamos *per-fectum*) y lo que es íntegro o cabal.

Pero hay más, todavía. El poeta, tras hablar de un cuerpo perfectamente conservado y acompañado de plenitud psicológica, se recrea en las descripciones físicas (cf. v. 24), de algún modo grotescas. Antes de nada, sin embargo, conviene que nos detengamos en la primera palabra del verso hebreo (traducción «sus lomos»), de significado discutido, habida cuenta además que se trata de un *hapax*. La traducción que ofrecemos se basa en una raíz aramea que significa «flancos», «lados». Aunque este significado es aceptado por la mayor parte de los intérpretes, somos conscientes de la base razonable ofrecida por las alternativas de otros traductores. Veámoslas.

Llama la atención que tanto la versión griega (ἔγκατα) como la latina (*viscera*) optan por «entrañas» o «vísceras», traducción ésta que estaría más de acuerdo con el contexto: «entrañas» (v. 24a) en paralelismo con «huesos» (v. 24b). Las versiones antiguas, por tanto, leen: «con sus entrañas forradas de grasa», es decir, orondos y fondones, como esos animales que, una vez abiertos en canal tras ser degollados, muestran los riñones bien cubiertos de sebo. (Evidentemente, los cánones de hermosura de antaño no coinciden con los de hogaño.) Pero existe finalmente otra posibilidad, si se rechaza la traducción «lomos». Para unos pocos exegetas, el término hebreo así traducido por nosotros significa en realidad «aceitunas», que, en el contexto de plenitud, vigor y fertilidad en que nos sitúa el poeta constituye un eufemismo por «testículos». En tal caso, la traducción discurriría así: «con sus testículos repletos de semen». ¿Disfruta esta alternativa de legitimidad en el contexto? Creemos que sí. Es suficiente con comparar el contenido de los dos hemistiquios del v. 24 para cerciorarnos de ello. En efecto, se daría una correspondencia entre «testículos» y «huesos», por una parte, y «semen» y «médula», por otra; es decir, entre lo externo visible y el elemento interno que hace que lo externo se mantenga fresco y con vida. Según la fisiología antigua, la decadencia en el varón se manifestaría en la falta de vigor de su sexo, y unos huesos sin médula son unos huesos sin vida.

Creemos que se trata de una interpretación merecedora de crédito. Y nos preguntamos si no entendieron así el texto las versiones griega y latina, que obviarían la expresión «testículos» a favor del eufemismo «entrañas». Los traductores griegos, sobre todo, sabían muy bien que en la Biblia hebrea solía utilizarse el término «entrañas» como eufemismo por «genitales» (véase Gn 15,4; 2 S 7,12; 16,11; Ct 5,14).

En cualquier caso, en los vv. 23-24 el poeta nos presenta un tipo de muerte dulce que pone fin a una vida repleta de salud física y psicológica, de una felicidad y una plenitud que acompañan al ser humano hasta la tumba. Como contraste, «hay quien muere harto de amargura, sin haber probado la dicha» (v. 25). La expresión hebrea por «harto de amargura» significa literalmente «con la garganta amargada», «con la vida amargada» o «con el espíritu amargado», es decir, «con los deseos frustrados». Es una forma de hablar de una vida llena de sinsabores, que culmina en el sinsabor absoluto: la muerte. La fórmula «probar la dicha» (lit. «comer de lo bueno») equivale a «ver la dicha» (cf. Job 9,25; Qo 5,17; 6,6). Para la teología israelita convencional, si una persona no ha probado en vida la dicha es porque ha sido objeto de una retribución punitiva divina. Yahvé siempre paga con el bien las buenas acciones (cf. 1 S 24,20), y viceversa. Pero Job está muy alejado de los rancios presupuestos del convencionalismo teológico israelita, no corroborados en modo alguno por la experiencia. Simplemente habla de «quien muere en pleno vigor» y de «quien muere harto de amargura», sin ofrecer claves interpretativas de tipo ético: morir en pleno vigor –diría Job– no implica haber vivido en clave de moralidad, como no implica amoralidad morir harto de amargura. Pero las consecuencias de tal ideario teológico son realmente funestas: negar una voluntad retributiva en la divinidad conduce a considerarla injusta o despreocupada de los asuntos humanos; y una ausencia de sanción trascendente puede conllevar una actitud vital desinteresada por la ética. ¿Para qué ser honrados, si parece que a Elohim le da igual? Pero se puede prever una última consecuencia: pensar que la divinidad se desentiende de los negocios humanos puede acabar desembocando en el agnosticismo.

El último verso de esta quinta estrofa (v. 26) rezuma pesimismo existencial: «pero juntos yacerán en el polvo bajo una colcha de gusa-

nos». ¿Está criticando Job la utilidad práctica y vital de la moralidad? Es probable que así sea. ¿Qué ventajas acarrea la honradez, si al final, independientemente de nuestras virtudes o defectos, todos somos medidos con el mismo rasero? Un pesimismo análogo se observa en el Eclesiastés, aunque el pensamiento de este sabio está centrado no tanto en la inutilidad de la moralidad cuanto en la absoluta ineficacia de la sabiduría. Pesimismo moral en Job y pesimismo epistemológico en el Eclesiastés:

> [14] El sabio tiene sus ojos abiertos, pero el necio camina en tinieblas. Sí, pero también sé que la misma suerte alcanza a ambos... [16] No hay recuerdo duradero ni del sabio ni del necio; al correr de los días, todos son olvidados. Pues el sabio muere igual que el necio. (Qo 2,14.16)

Pero el autor del Eclesiastés va incluso más allá, al no descubrir diferencia alguna entre el hombre y el animal por lo que respecta a la muerte (cf. Qo 3,19-21).

La **sexta estrofa** (21,27-34) retoma la segunda persona del plural («pensáis»), como al principio («escuchad»): tras sus digresiones sobre el feliz destino del malvado, el yo de Job vuelve a encararse con el "vosotros" de sus contertulios. Pero la temática es la misma: todo el mundo sabe que el malvado suele vivir sin preocupaciones y que no hay instancia superior capaz de afearle su conducta.

La estrofa se compone de cuatro unidades (vv. 27-28; 29-31; 32-33; 34). En la primera, Job apostrofa a sus amigos, acusándolos de urdir en su contra un clima de violencia (cf. v. 27b) y de disfrazarlo de consuelo teológico (cf. v. 34). Nuestro hombre adivina las intenciones de sus contertulios (cf. v. 27a), que sólo pretenden someter su voluntad y obligarle a humillarse, al tiempo que desatienden y menosprecian sus argumentos y su dolor. La violencia, en este caso, radica en la mala voluntad que aflora en los sarcasmos. En efecto, Job pone en labios de sus amigos una frase, introducida por «Decís» (v. 28a), que éstos han podido pronunciar a lo largo del debate en relación con los malvados. Y, aunque directamente la frase no iba dirigida contra él, en el fondo era ésa la intención de sus tres amigos: herirle mediante una frase que, al no mencionarle directamente, se convertía precisamente por eso en violento sarcasmo. Bien es

verdad que la frase del v. 28 no ha sido pronunciada tal cual hasta ahora, pero baste con recordar las palabras de Elifaz en 4,18-21:

> 18 Si ni siquiera confía en sus siervos
> y hasta en sus mensajeros percibe defectos,
> 19 ¿qué decir de los que viven entre adobes,
> en casas construidas sobre el polvo?
> Se les aplasta lo mismo que a polilla;
> 20 de la mañana a la noche se derrumban,
> desaparecen y nadie lo advierte.
> 21 Les arrancan las cuerdas de su tienda...

Verdad es que estas palabras no se referían directamente a Job. ¡Pero qué duda cabe que Elifaz pretendía zaherirle en lo más íntimo, recordándole con un discurso oblicuo el colapso material de sus posesiones!

Además, el sarcasmo aflora en el propio léxico. En efecto, el término traducido en v. 28a por «poderoso» significa también «noble», «persona principal», es decir, el referente sociopolítico más eminente en la vida de un clan. De hecho, no es inhabitual encontrar este término en paralelismo con «príncipe», como en Pr 8,16, o con «rey», como en Pr 8,15; Job 34,18. Suele ir acompañado de los antónimos «villano» (Is 32,5.8), «indigente» (Sal 107,40) o «pobre» (Sal 113,7-8). En consecuencia, los contertulios de Job le están recordando cruelmente su anterior y privilegiado estatus, tal como es descrito al comienzo del libro; de algún modo, celebran sarcásticamente su degradación social. ¿Qué se puede esperar de un malvado tan solapado? Sin embargo, Job insiste en la grave disfunción, respecto a la realidad, de los presupuestos teóricos de sus doctrinarios contrincantes. Lo vemos a continuación.

La palabra clave está en el verbo «preguntar», que implica apertura a la enriquecedora experiencia de personas que han observado críticamente la experiencia y la han valorado, o que incluso han vivido circunstancias análogas a las de quien formula la pregunta. Bildad ya había recordado a Job la importancia de la experiencia acumulada por los mayores (véase 8,8-9).

Sin embargo, Job tiene una visión más cosmopolita que sus amigos: «¿No habéis preguntado a los viajeros?» (v. 29a). No es que nues-

tro hombre menosprecie a los de su cultura, raza y religión (a sus mayores); sencillamente trata de que sus contertulios se abran a experiencias importadas, de que tengan puntos de mira que superen las estrechas barreras nacionales. Si lo hacen, observarán que la visión que Job tiene de la feliz existencia de los malvados no es algo que él se haya inventado para salir del paso, sino una experiencia corroborada por gente de otras latitudes, es decir, una experiencia universalmente compartida. El término «viajeros» de nuestra traducción corresponde a una expresión hebrea que literalmente significa «los que pasan por el camino» (véase Lm 1,12; Pr 9,15); nosotros decimos "los que van de camino". En la primitiva sociedad del Próximo Oriente antiguo, la falta de medios de comunicación era paliada por el trasvase cultural favorecido por las rutas comerciales que atravesaban Palestina. Eran normales los intercambios literarios y la transmisión de tradiciones foráneas, que a veces influían decididamente en las culturas locales. Por otra parte, los viajes podían constituir una fuente de sabiduría, toda vez que el viajero captaba o vivía experiencias que podían poner en tela de juicio o matizar las añejas convicciones cultivadas en su terruño. De la importancia de los viajes habla el Sirácida:

> 9 El que ha viajado mucho sabe muchas cosas;
> el que tiene experiencia se expresa con inteligencia.
> 10 Quien no ha sido probado poco sabe;
> quien ha viajado mucho posee recursos. (Si 34,9-10)

En este contexto, «ser probado» significa probablemente haber experimentado cómo eran puestas a prueba las propias convicciones, que podían chocar frontalmente con las existentes en otras culturas.

Job recurre a los relatos de los viajeros: «¿no conocéis sus testimonios?» (cf. v. 29b). El verbo traducido aquí por «conocer» no hace exclusiva referencia al conocimiento teórico de algo, sino a su reconocimiento; no se trata de identificar algo, sin más, sino de darle crédito. Por lo que respecta al término «testimonios», que significa literalmente «signos» o «señales», se trata más bien de «demostraciones». No en vano estamos ante una de las expresiones tradicionales para hablar de las «señales» salvíficas que Yahvé suele ejecutar a favor de su pueblo o de alguno de sus fieles (véase Ex 4,17; Nm 14,11;

Dt 6,22; Jos 24,17; 1 S 10,7.9; Ne 9,10; Is 8,18; Jr 32,20; Sal 135,9; etc.). Por tanto, esos testimonios aducidos por los viajeros no son meras opiniones, sino señales sustentadas por su verificabilidad intrínseca; se trata de testimonios veraces que exigen aquiescencia. ¿Y que atestiguan esos viajeros?: «el día del desastre se libra el malvado, / a salvo se encuentra el día de la cólera» (v. 30a). ¡Al parecer, también fuera de Israel se tambaleaba la teología retribucionista!

Nos encontramos, en este verso, con dos expresiones sinonímicas que merecen una pausa por parte de comentarista y lector. Se trata del «día del desastre» (o «día de la ruina») y del «día de la cólera». En algún caso, la primera expresión podría equivaler a «estar [alguien] en apuros» (p.e. 2 S 22,19 = Sal 18,19; Pr 27,10), pero el resto de las recurrencias alude a un tiempo indeterminado en el que Yahvé actúa castigando: a los enemigos de Israel (véase Dt 32,35; Jr 46,21) o a su propio pueblo (véase Jr 18,17; Ab 13). Ez 35,5 ofrece la variante «tiempo del desastre», de idéntico significado. La segunda expresión está en plural (lit. «día de las cóleras»), pero se trata de un plural superlativo o de eminencia (como sabidurías = Sabiduría; véase Pr 1,20; 9,1; 24,7; Sal 49,4). En singular la encontramos en So 1,15; Pr 11,4 y Ha 3,8, en relación con la cólera divina; ésta aparece junto con el fuego (aniquilador) en Ez 21,36; 22,21; 38,19. Dos textos (So 1,18 y Ez 7,19) mencionan explícitamente a Yahvé como origen de la cólera destructora.

Si ahora, con estos datos en la mano, volvemos la vista a nuestro texto, habremos de deducir que, para Job, los malvados escapan sin aparentes dificultades a las catástrofes enviadas por la divinidad, en las que suelen sucumbir los seres humanos. Y no se trata de cualquier estado de cólera por parte de Yahvé, sino de una Cólera con mayúscula, como lo sugiere el plural mencionado líneas arriba. Si hoy debiéramos hacer una lectura teológica de las catástrofes naturales, habríamos de concluir, siguiendo la estela de Job, que casi siempre son los pobres y desgraciados, obligados a vivir en lugares inadecuados por una sociedad que los vampiriza sin corazón, quienes engrosan las listas de víctimas de una divinidad encolerizada con los humanos, mientras que los poderosos, que han engordado sus cuentas corrientes merced al trabajo de aquellos, «se encuentran a salvo el día del desastre» (cf. v. 30) gracias a sus habitáculos seguros y confortables.

Y lo peor de estos casos es el aparente silencio del cielo: «¿quién le echa en cara su conducta?, / ¿quién le hace pagar lo que ha hecho?» (v. 31). Dos nuevas preguntas retóricas que piden una sola respuesta: "Nadie", a pesar de que tras el «quién» de las preguntas se encuentra sin duda la propia divinidad. En efecto, el verbo traducido por «pagar» o «dar el merecido» suele utilizarse en contextos relativos a la retribución divina, con Yahvé o Elohim como sujetos (véase Dt 7,10; 32,41; Jc 1,7; 1 S 24,20; etc.). Ante la flagrante impunidad de los malvados, surge espontánea la pregunta: ¿es circunstancial y temporal, o quizá normativo, el silencio del cielo? ¿Se desentiende la divinidad de los negocios humanos? En caso afirmativo: ¿qué función desempeña entonces, en el contexto de los seres vivos, la creación del ser humano? En caso negativo: ¿está la divinidad conchabada con el mal? Estamos ante una aporía teológica de gran calado, que, vía Judaísmo, ha penetrado en la piedad cristiana, causando graves conmociones en la mayoría de los espíritus y empujando al agnosticismo a todo un ejército de fieles.

Los vv. 32-33 contemplan el último adiós que la gente dedica a una vida tan dichosa y plena. Desde luego, el malvado no es enterrado como un perro, sino como una persona principal. Una vez en la tumba, la gente vela piadosamente junto a ella, desgranando sin duda sus oraciones. El v. 33a ofrece ciertas dificultades interpretativas, sobre todo por la presencia del término «valle». Probablemente era una zona deprimida del terreno, un cauce seco alejado de la población, utilizado como cementerio. Tenemos el caso del Valle de Ben Hinnón o Gehenna, situado al sur de la Jerusalén extramuros, mencionado por Jeremías (7,32; 19,6). No faltan autores que opinan (sin fundamento a nuestro juicio) que el término «valle» se refiere a la propia tumba. Los «terrones del valle» constituye sin duda una referencia a la tierra con la que es cubierto el cadáver del malvado. No hay que buscar otra explicación. El poeta regala al lector con esta pincelada de humor negro: el malvado, que en vida llevó una vida muelle y holgada, se encuentra cómodo hasta en el sepulcro. Hasta la tierra que le echan encima le resulta ligera. ¡Ni la muerte le oprime! ¡He aquí el destino del malvado!, diría Job.

Algunos autores, considerando los momentos del rito funerario, prefieren cambiar el orden de los hemistiquios, y colocan 33b («tras él desfila todo el mundo») después de 32a («es conducido al cemen-

terio»). En efecto, en buena lógica cabría exigir que el desfile de acompañantes fuese mencionado junto con la conducción al cementerio, y que el cuadro acabase con 33a. Podría ser. Sin embargo, no es recomendable reclamar a un poeta semita (¡tampoco a uno contemporáneo!) nuestro pedestre sentido de la lógica. ¿Por qué ha de resultar chocante que el poeta termine con la observación «tras él desfila *todo el mundo*», si quiere quizá poner de relieve que hasta en la muerte le acompaña la solidaridad de todos? ¿Qué mejor recordatorio? ¿Qué mejor punto y final literario?, añadiríamos.

El texto hebreo ofrece un hemistiquio más en el v. 33: «y ante él (un gentío) innumerable». Es probable que se trate de la glosa de algún escriba, pues, aparte de alargar innecesariamente el verso, resulta innecesario hablar de un gentío innumerable cuando ya se ha dicho que el cadáver es acompañado por «todo el mundo».

Termina Job su intervención (v. 34) apostrofando sin piedad a sus amigos y definiendo su discurso de «insustancialidades» y de «puro engaño». El primer término, traducción del hebreo *hebel*, es típico del Eclesiastés (36 veces) y significa «soplo», «vacío», «vaciedad», «irrealidad», «ilusión». Define algo que está hueco, huero, a pesar de su sólida y sana apariencia externa, como cuando partimos una nuez de hermoso aspecto... ¡y resulta que está vana! De una doctrina, diríamos que carece de una base sólida, de sustancia (de ahí nuestra traducción). El término traducido por «engaño» significa también «traición», «infidelidad», «deslealtad», «alevosía», etc. En consecuencia, Job define la teología de sus contertulios no sólo de pensamiento ilusorio y de mera apariencia sin meollo alguno, sino de auténtica mentira y de adoctrinamiento desleal. Es probable que, con ese matiz significativo de traición e infidelidad, Job esté acusando indirectamente a sus amigos de no hablar lealmente de la divinidad, de usar una teología acomodaticia, de delinear los perfiles de un dios que sólo existe en su mente, que es pura ficción, puro *hebel*. No en vano, al final del libro, Yahvé espeta sorprendentemente a Elifaz: «Estoy enfadado contigo y con tus dos amigos, pues no habéis hablado bien de mí, como mi siervo Job» (42,7).

Con la insustancialidad y el engaño no se puede consolar a nadie (cf. v. 34a). Tal estrategia más bien provoca irritación en quien sufre. Y eso que a Job le bastaba con que sus amigos le escuchasen:

> Escuchad atentos mis palabras,
> dadme siquiera este *consuelo*. (v. 2)

Sin embargo, sus contertulios le abruman con teorías sobre el destino del malvado que no encajan en su situación personal; al contrario, provocan en Job angustia, si no complejo de culpa. Es inútil:

> ¿Por qué pretendéis *consolarme* con insustancialidades,
> con argumentos que son puro engaño? (v. 34)

A Job le gustaría ser escuchado, si no por su dios, al menos por sus amigos. Con eso se daría por satisfecho. Observemos en las dos citas anteriores cómo el tema del consuelo abre y cierra la intervención de Job, creando una inclusión literaria perfecta.

TERCER CICLO DE DISCURSOS

El tercero y último ciclo de discursos sorprende al lector atento por varias razones de tipo literario y de contenido. Llama, sobre todo, la atención el carácter mutilado de esta sección: sólo hay una intervención de Elifaz y otra de Bildad, y ninguna de Sofar, cuando en los dos ciclos precedentes hablaban los tres (primer ciclo: Elifaz, caps. 4-5; Bildad, cap. 8; Sofar, cap. 11; segundo ciclo: Elifaz, cap. 15; Bildad, cap. 18; Sofar, cap. 20). De ahí que se sospeche que casi todo el cap. 27 pertenece a una intervención perdida de Sofar (véase comentario). Por otra parte, se atribuyen a Job algunos conjunto de versos que difícilmente pudieron salir de su boca, pues reflejan claramente la rancia teología de sus contertulios.

En cualquier caso, se traslucen en las intervenciones de Elifaz y de Bildad ideas antropológicas de gravísimas consecuencias teológicas. Para el primero, el ser humano no es útil a la divinidad, pues a Elohim poco le importan los deseos del hombre de buscar la verdad y de ostentar en su currículum vital una intachable conducta. Bildad hace hincapié en la misma idea: el ser humano no es más que un gusano, algo indigno de que Elohim se fije en él. Sin saberlo, ambos contertulios están lanzando sobre los hombros de la divinidad la pesada acusación de amoralidad, de ser corruptor del orden ético.

Otra novedad de esta sección reside en la vigencia de la teología de la creación, enarbolada por los dos antagonistas de Job para poner de relieve el supremo poder y la inalcanzable sabiduría de la divinidad. Job dirá que se trata de un poder absoluto al servicio de la más absoluta opresión. Nuestro hombre describe la amoralidad divina

desde una constatación universal: la opresión de los pobres a manos de desalmados terratenientes. Y se trata de una opresión tan inútil como la propia existencia humana, pues Elohim ni siquiera se molesta en escuchar sus oraciones (cf. 24,12).

Ante tanto desorden, ante tal descalabro creacional, ¿dónde está Elohim? Job confiesa su total ignorancia al respecto (cf. 23,8-9). La aparente ausencia de la divinidad en el entramado de la creación resta esperanzas a Job para poder encontrarse con ella. Es un encuentro que él desea ardientemente; sería su única vía de rehabilitación. Pero su eventual presencia le llena de terror, y reitera su deseo de no haber nacido (cf. 23,16-17). Siguiendo la línea de pensamiento de Qohélet, Job lamenta que Shaddai no haya establecido "tiempos" para que sus fieles puedan tener acceso a su arcana voluntad y conocer los momentos en que decide actuar a favor de sus fieles. Siempre la oscuridad.

Castigo divino y justicia (c. 22)

22 [1] **Elifaz de Temán respondió así:**

[2] ¿Acaso puede un hombre ser útil a *El*,
si apenas la persona sensata lo es para sí?
[3] ¿Acaso le importa a Shaddai que seas honrado?*,
¿qué ganaría si tu conducta fuera íntegra?*
[4] ¿Te castigará acaso por tu piedad
o te citará a juicio por ello?
[5] ¿No será por tu inmensa maldad?,
¿no será por tus culpas sin límite?

[6] Sí, exigías sin motivo prendas a tus hermanos,
despojabas de su ropa al desnudo;
[7] no dabas de beber al sediento*,
privabas de pan al hambriento.
[8] Como *poderoso dueño* de tierras*,
como *orgulloso* habitante de ellas,
[9] despedías a las viudas de vacío,
destrozabas los brazos de los huérfanos*.
[10] Por eso te cercan redes,
te asalta el súbito terror*;

[11] la luz se oscurece y no ves*,
te engullen aguas caudalosas.

[12] ¿No está *Eloah* en lo alto del cielo?
¡Mira qué alto el vértice de las estrellas!*
[13] Y dices: «¿Qué puede saber *El*?
¿Podrá gobernar oculto tras nubarrones?
[14] Las nubes lo tapan; no ve
cuando *deambula* por la órbita celeste».

[15] ¿Quieres seguir tú la antigua ruta
que pisaron hombres perversos,
[16] *arrebatados* antes de tiempo,
cuando una riada arrasó sus cimientos?
[17] Decían a *El*: «¡Fuera de aquí!
¿Qué puede hacernos Shaddai*?»,
[18] aunque él colmaba sus casas de bienes
–el plan del malvado está lejos de mí–.
[19] Los justos se alegran al verlo,
los íntegros se burlan de ellos:
[20] «Ved, nuestro adversario exterminado,
el fuego ha devorado su abundancia».

[21] *Familiarízate* con su trato y recupera la integridad*,*
y así conseguirás la* dicha.
[22] *Haz tuya* la enseñanza de su boca,
piensa siempre en sus palabras*.
[23] Si vuelves a Shaddai, serás rehabilitado*,
se alejará de tu tienda la maldad*.
[24] Arroja al polvo el oro,
el Ofir a las piedras del arroyo,
[25] y Shaddai será tu tesoro,
será tu plata a montones.
[26] *Te deleitarás entonces en* Shaddai,
a *Eloah* alzarás tu rostro;
[27] cuando le reces, te escuchará,
y podrás cumplir tus promesas.
[28] Tendrás éxito en tu empresa*,
habrá brillado en tus sendas la luz*.

[29] **Él humilla la empresa arrogante*,**
pero salva al que baja los ojos;
[30] **pone a salvo al hombre inocente*,**
***se pone a salvo* por la pureza de sus manos*.**

V. 3 (a) «que seas honrado», o bien «que tengas razón».
(b) «si tu conducta fuera íntegra», lit. «si hicieras perfectos tus caminos».
V. 7 «al sediento», o «al cansado».
V. 8 «Como poderoso dueño de tierras», lit. «Y hombre de fuerza (que) para él la tierra». Otros entienden la frase referida al violento en general, no a Job, y traducen: «El violento acaparaba la tierra...». Improbable. Elifaz está echando en cara a Job sus culpas, no las de otros.
V. 9 «destrozabas», corr.; hebr. dice «está destrozado».
V. 10 «te asalta el súbito terror», lit. «el terror te asalta [o "te espanta"] de repente».
V. 11 «la luz se oscurece», corr.; hebr. dice: «o la oscuridad».
V. 12 «el vértice de las estrellas», e.d. el punto más alto de la bóveda celeste. Otros traducen: «la más alta de las estrellas».
V. 17 «hacernos», corr.; hebreo: «hacerles».
V. 21 (a) «Familiarízate»; otros «Reconcíliate», «Adhiérete».
(b) «recupera la integridad»; otros «haz las paces».
(c) «conseguirás», lit. «te vendrá», «te llegará».
V. 22 Lit. «pon sus palabras en tu corazón».
V. 23 (a) «serás rehabilitado», lit. «serás construido».
(b) «se alejará de tu tienda el mal»; otra traducción posible (aunque no probable en el contexto sintáctico): «si alejas de tu tienda el mal».
V. 28 (a) Lit. «*cortarás* una palabra y te acontecerá», es decir, «tomarás una decisión y sucederá». También en castellano se da la relación significativa entre «decidirse» y «ser tajante» (*cortante*).
(b) «habrá brillado», mejor que «brillará». Este es el valor que damos aquí al perfecto hebreo.
V. 29 Hemistiquio corregido; hebr. ininteligible: «ellos humillan y ella dice arrogante».
V. 30 (a) «al hombre inocente»; texto probablemente corrompido. Hebr. dice «al no inocente».
(b) «sus manos»; hebr. dice «tus manos». En consecuencia, algunos traducen: «Pone a salvo al hombre inocente, [así que te] salvará por la pureza de tus manos». Alternativa no desdeñable, aunque exige un cambio de la forma verbal hebrea del segundo hemistiquio, que originalmente es intransitiva o reflexiva, no activa.

Estamos ante el tercer discurso de Elifaz (los dos anteriores ocupan los caps. 4 y 15), estructurado en seis conjuntos (vv. 2-5; 6-11; 12-14; 15-20; 21-28; 29-30). Como siempre, el desacuerdo entre los intérpretes sobresale en estos casos. No faltan quienes separan los vv.

9 y 10, considerando al primero final de estrofa y al segundo comienzo de la siguiente. Creemos, sin embargo, que el v. 10 («por eso») constituye la consecuencia de lo afirmado en los vv. 6-9, y que por tanto no puede ser considerado comienzo de estrofa. Tampoco pueden separarse, a nuestro juicio, los vv. 25 y 26, pues, aunque la temática sea distinta (valor intrínseco de Shaddai; alegría y beneficios de la amistad divina), todo gira en torno al dios hebreo.

Estamos ante una intervención un tanto extraña, pues, junto a imágenes literarias e ideas reiteradas, se aprecian ciertos avances, sobre todo en la insistencia en la humildad y la plegaria.

La **primera estrofa** (22,2-5) comienza con una serie de preguntas (vv. 2-3) de hondo calado y de consecuencias imprevisibles, que ponen en entredicho el quehacer teológico e incluso la validez de la ética humana y de la propia existencia creyente. Según el v. 2, el ser humano, débil e imperfecto por naturaleza, no es útil a la divinidad, que puede prescindir de él. La expresión verbal «ser útil» (*sākan*) significa propiamente «morar (junto a)», de donde «compartir la existencia con» y «contar con la ayuda de». Recordemos la reflexión que hace Yahvé Elohim según Gn 2,18: «No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada». Adán necesitaba a alguien que fuera hueso de sus huesos y carne de su carne (cf. Gn 2,23). Una existencia en soledad acaba necesariamente en la extravagancia y corre el peligro de nutrir alguna psicopatía. La propia definición de existencia (*ex-sistere*) implica la alteridad. Desde la teología, está claro que la divinidad, desde el punto de vista de la plenitud de su esencia, no necesita al ser humano para nada: ni como coexistente ni como coadyuvante. Pero no podemos evitar la formulación de una pregunta dirigida a Elifaz: “Si El no necesita del ser humano, ¿a qué urgirle con normas éticas y acosarle en previsión de su incumplimiento?”. ¡Que le deje en paz!, como dice Job en 14,5-6.

Elifaz ahonda en la idea de la inutilidad del ser humano frente a la divinidad, desde el punto de vista de la empresa sapiencial. En efecto, el hombre es frágil tanto en su percepción de la realidad, en la que vive inmerso, cuanto en el análisis de las consecuencias derivadas de su actuación en dicha realidad. Es decir: el ser humano no es plenamente «sensato» (v. 2b). El adjetivo hebreo correspondiente (en realidad un participio) denota buen juicio y acción atinada, capacidad de

razonar y discurrir, e incluso de aprender y explicar lo aprendido. Elifaz duda que el ser humano esté dotado de tales capacidades: «¿...si apenas la persona sensata lo es para sí?» (v. 2b). Pero no nos aclara si se trata de una incapacidad circunstancial o congénita.

Si la afirmación del v. 2 tiene consecuencias negativas en los planos teológico y antropológico-religioso, el v. 3 las agrava aún más, si cabe. De todos modos, el contenido del tercer verso se desprende lógicamente del segundo. Si el ser humano no es útil a la divinidad, ¿cómo puede importarle a ésta su grado de honradez e integridad? Ni la bondad ni la maldad del hombre podrán hacer mella en un dios cuyo hábitat y naturaleza no puede compartir. Pero en tal lejanía radica la inevitable pregunta: "Si la honradez humana no hace mella en un dios tan impasible, ¿por qué tortura al hombre con prescripciones a veces insoportables?". Pero hay más, algo que Elifaz silencia. El v. 3, en buena lógica, debería ser completado con otra doble pregunta: «¿Acaso le importa a Shaddai que seas malvado?, / ¿qué perdería si tu conducta fuese inmoral?». En efecto, si Shaddai es impasible a la bondad del hombre, ¿cómo puede ser pasible a su maldad? La pasión divina no debería verse alterada por una u otra manifestación. Pero, claro, Elifaz no puede aventurarse por esos derroteros, pues Job debería ser absuelto tanto de sospecha de maldad cuanto de maldad confirmada.

Aunque Elifaz no formula esa doble pregunta, seguramente la tiene *in mente*, por lo que podemos deducir de los vv. 4-5. Parte el contertulio de Job de un hecho para él decididamente incontestable: si Job sufre es lógico que su dolor y su postración provengan de Shaddai, dado que, para aquella mentalidad religiosa, el dolor humano no es un factor imprevisible y azaroso. Es así que el dolor infligido por el dios hebreo a una persona no viene a corroborar una conducta piadosa (v. 4a), sino impía, luego Job es culpable de impiedad. ¿Pero no era deducible del v. 3 que Shaddai no debería verse afectado por la rebeldía humana? ¿Qué puede decir Elifaz al respecto? Pues nuestro hombre recurre ingenuamente a la matemática: ¿No será por tu *inmensa* maldad?, / ¿no será por tus culpas *sin límite*? (v. 5). A Elifaz ya no le basta con acusar a Job de una conducta infame; ahora resulta que es el adalid de la maldad. Ahí está la causa del castigo divino. ¿Sugiere Elifaz que una conducta deshonrosa, pero no des-

mesurada, puede ser pasada por alto por la divinidad? Parecería extraño, si consideramos los términos en los que se ha manifestado en sus intervenciones precedentes.

En el comienzo de la **segunda estrofa** (22,6-11) enarbola Elifaz el estandarte de la justicia divina, acusando a Job (vv. 6-9) de una serie de infamias, condenadas tanto por la legislación hebrea cuanto por la predicación profética. Sin embargo, el lector se siente sorprendido: si la conducta de Job ha sido realmente tal como la describe aquí su amigo, ¿a qué vienen todas sus afirmaciones de autodefensa y sus acusaciones de injusticia lanzadas agriamente contra la divinidad? Habría que decir que los vv. 6-9 pertenecen probablemente al ámbito de la dramatización creada por el poeta, más que a una realidad objetiva. En cualquier caso, es la primera vez que un amigo de Job baja a la arena de la acusación directa; hasta el momento, los tres se habían limitado a condenar la conducta de los malvados y a defender la justicia divina.

Aunque en el v. 4b decía Elifaz que Shaddai es el encargado de citar a juicio al hombre pecador, parece que ahora se arroga él un papel que no le corresponde: el de juez (divino). Los hechos que sustentan la acusación de Elifaz carecen de paliativos, pues todos ellos conculcan gravemente el derecho divino: falta de vestido y alimentos; acumulación de tierras; despreocupación por huérfanos y viudas.

La primera acusación («exigías sin motivo prendas a tus hermanos») nos pone en contacto con la legislación relativa a préstamos y fianzas. El alcance del verbo traducido por «exigir prendas» o «tomar como garantía» puede observarse en Ex 22,25-26:

> [25] Si tomas en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás al ponerse en sol, [26] porque con él se abriga; es el vestido de su cuerpo. ¿Sobre qué va a dormir, si no? Clamará a mí y yo le escucharé, porque soy compasivo.

Aunque la legislación no es muy explícita al respecto (cf. también Dt 24,6.17), puede contemplarse la gravedad de exigir prendas a gente necesitada en Am 2,8. El propio libro de Job fustiga sin miramientos a quienes se llevan como garantía los animales domésticos que proporcionan sustento al huérfano y a la viuda (cf. 24,3) o a quienes «toman en prenda la comida del pobre» (24,9). Los «hermanos» men-

cionados en el v. 6a no tienen por qué ser hermanos de padre y madre. El sustantivo puede abarcar también tanto a consanguíneos (miembros del clan) como a compatriotas (los israelitas en general). El v. 6b probablemente no es más que una iteración de la idea del hemistiquio precedente. Verdad es que la construcción «despojabas de su ropa al desnudo» resulta extraña, pues difícilmente puede despojarse de la ropa a alguien que ya está desnudo. Conviene, sin embargo, tener en cuenta la imagen proporcionada por el verbo traducido como «despojar», pues, cuando tiene como complemento objeto a los sustantivos «piel» o «víctima», significa «despellejar», «desollar». En consecuencia, nuestro texto del v. 6b podría traducirse: «dejabas en cueros a la gente» (la ropa como segunda piel de la persona).

Si el v. 6 aborda el problema del vestido, el v. 7 critica la falta de sensibilidad ante la gente carente de alimentos. Como vemos, se trata de dos necesidades básicas: ropa y comida. No es de extrañar, por tanto, que la legislación israelita fuese contundente al respecto. El adjetivo traducido por «sediento» significa propiamente «cansado» o «exhausto»; la sed, por tanto, sería la consecuencia del agotamiento físico. Atender a sedientos y hambrientos, es decir, a gente que se hallaba en una situación extrema de desfondamiento físico, no estaba explícitamente previsto en la legislación israelita; pertenecía más bien al ámbito de la piedad personal. Es propio de la persona impía privar de pan al hambriento y de bebida al sediento (cf. Is 32,6); por el contrario, el hombre justo da su pan al hambriento y viste al desnudo (cf. Ez 18,5.7). El amor de Yahvé se manifiesta de hecho en calmar la garganta sedienta y colmar de bienes a los hambrientos (Sal 107,9; cf. Sal 146,7; Lc 1,53). De ahí que el socorro a hambrientos y sedientos deba abarcar incluso a los que nos odian (cf. Pr 25,21). Sólo así llegará el hombre a su plenitud, según leemos en Is 58,6-10.

La piedad judía insistió tanto en la importancia de lo que más tarde la tradición cristiana denominó (rebajando su urgencia ética y su hondura teológica) "obras de misericordia corporales", que el propio Jesús, según el evangelio de Mateo, pone como condición indispensable para entrar en su Reino escatológico dar de comer al hambriento y de beber al sediento (cf. Mt 25,35). Pero continuemos con nuestro texto de Job.

En el v. 8 tropezamos con un texto realmente difícil de traducir, motivo por el que el lector se encontrará con distintas traducciones, casi tantas como traductores. Literalmente suena así: «Y hombre de brazo para él la tierra / y orgulloso se asienta en ella». Muchos comentaristas se preguntan: ¿a quién se refiere Elifaz, a Job o a otro personaje anónimo? La pregunta resulta razonable, pues Elifaz abandona la segunda persona del singular para usar la tercera. Y según se responda, las traducciones difieren. Presentamos dos contrapuestas, en torno a las cuales se mueven todas las demás: «Contigo el hombre prepotente acaparaba la tierra / y se instalaban en ella los privilegiados» (Ravasi, 542); o bien: «Y el hombre fuerte –la tierra era suya– / y el hombre honorable habitaba en ella» (Delitzsch, 430). Pero, desde el punto de vista retórico, sería extraño que Elifaz interrumpiese sus acusaciones a Job en el v. 8 para hablar de un(os) personaje(s) anónimo(s). Lo más lógico es pensar en Job como la persona interpelada. En tal sentido, el v. 8 no se cierra en sí mismo, sino que se prolonga en el v. 9, como puede observarse en la traducción que proponemos. Ofrecemos ahora una disposición paralela de la traducción literal y de la propuesta por nosotros:

> Y hombre de fuerza para él la tierra,
> y orgulloso habitante de ellas,...
>
> Como poderoso dueño de tierras,
> como orgulloso habitante de ellas,...

Elifaz vendría a decirle: «(Tú eras un) poderoso dueño de tierras, / (tú eras un) orgulloso habitante de ellas, (que) despedías...». Creemos que ésta es la lectura más razonable que puede inferirse de un análisis del texto hebreo.

Parece, por tanto, que Job no es criticado tanto por su cualidad de terrateniente cuanto por el mal uso que hace de sus bienes, sobre todo en relación con los más marginados y desfavorecidos de la sociedad israelita: viudas y huérfanos (v. 9). El derecho divino relativo a estos dos colectivos era extremadamente importante y riguroso, sobre todo tal como queda reflejado en la tradición legislativa deuteronómica. Así, el propio Yahvé aparece como el justiciero defensor de huérfanos y viudas (Dt 10,18; cf. Ex 22,21; Is 1,17; Jr 7,6; Ez 22,7; Za 7,10; Ml 3,5; Sal 68,6; 146,9; Job 24,3.21; 29,13; 31,16); el huérfano y

la viuda debían tener acceso a los bienes recogidos con ocasión del diezmo trienal para poder alimentarse (Dt 14,29; 26,12s). Era tal el tipo de marginación y de rechazo a los que eventualmente podían verse expuestos estos dos colectivos, que la legislación preveía la necesidad de que participasen en los festivales israelitas (Dt 16,11.14), se supone que a todos los efectos. Pero estaban contemplados por la ley otros medios para que huérfanos y viudas pudieran tener acceso a cierto abasto de bienes, sobre todo durante las cosechas de cereales (Dt 24,19), aceituna (Dt 24,20) y uva (Dt 24,21). Las maldiciones del Deuteronomio podrían servir de colofón a lo dicho: «Maldito quien fuerza el derecho del forastero, del huérfano o de la viuda. Y todo el pueblo dirá: Amén» (Dt 27,19).

¿Por qué Elifaz acusa a Job de despedir a las viudas de vacío y de destrozar los brazos de los huérfanos? (v. 9). Antes de responder a esta pregunta deberíamos calibrar el alcance de la acusación. Destrozar los brazos de los huérfanos se refiere, sin duda, al arduo trabajo que deberían realizar, como gañanes, para poder llevarse algo a la boca. Despachar a las viudas de vacío debería ir en la misma línea, si aceptamos el valor del paralelismo. Puede que se vieran obligadas a solicitar ayuda en las fincas de los terratenientes; o puede que su trabajo en los campos de los ricos no fuese recompensado como debiera serlo. El libro de Lamentaciones nos ofrece un informe ilustrativo:

> Han arrastrado la muela los muchachos,
> bajo la leña se han doblado los niños. (Lm 5,13)

Sea lo que sea, nos gustaría saber las razones que tenía Elifaz para echar en cara a Job semejantes tropelías. ¿Habrá que suponer que tenía una base objetiva la acusación de Elifaz? En caso afirmativo, habría que decir que Yahvé desconocía la verdadera personalidad de su siervo, ya que espetó al Satán con cierto tonillo de orgullo: «¿Te has fijado en mi siervo Job? No hay nadie como él en la tierra: es un hombre íntegro y recto, temeroso de Elohim y apartado del mal» (1,8). Lo más seguro es que haya que dejar aparte a Elifaz y que se trate de una cosecha del propio poeta: por una parte, con tal acusación pretende dramatizar el diálogo; por otra, sería imposible que el diálogo progresase sin tales aseveraciones. En cualquier caso, Job niega en su apología final semejante conducta (véase 31,16-17.21-22).

La estrofa abandona el pasado para retomar el presente. La maldad pretérita de Job sería la causa de sus desgracias actuales, en palabras de Elifaz: «Por eso...» (v. 10). Los vv. 10-11 no hacen más que describir la situación extrema que vive nuestro hombre con unas imágenes tópicas en la literatura bíblica: «redes» (o «lazos»), «terror», «oscuridad», «aguas caudalosas». El primer término ya ha aparecido en singular en 18,9: «un *lazo* le apresa el talón». Se trata de una imagen usada exclusivamente en poesía, salvo Jos 23,13. Desde el punto de vista material, la red, lazo o trampa consistía en un artilugio usado para la captura de aves (cf. Am 3,5; Sal 124,7; Pr 7,23; Qo 9,12). Sin embargo, el uso de este término ocupa siempre el ámbito del símbolo: algunas personas pueden servir de trampa a otras (cf. Os 5,1; 9,8; Sal 141,9); incluso Yahvé hace de lazo para su indigno pueblo (cf. Is 8,13-14). Aunque no lo diga, Elifaz está pensando probablemente en el dios hebreo como origen de las redes que cercan a Job, privándole de movilidad física y psicológica. Aunque también es posible que en su afirmación se contemple una retribución inmanente, como se advierte en Pr 22,5: «Hay espinos y *trampas* en el camino del perverso, / el que cuida de su vida se aleja de ellos».

La segunda desgracia que se ceba en Job es el terror. El término hebreo por «terror» ya ha aparecido varias veces en el libro de Job: 3,25; 4,14; 13,11; 15,21; 21,9 (véase también 25,2; 31,23; 39,16.22). Si las redes cercaban a nuestro héroe, el terror lo asalta, se precipita sobre él de improviso (véase nota textual). La naturaleza de este terror se desvela con claridad si tenemos en cuenta que suele ser antónimo de «paz» (*šālôm*, p.e. Jr 30,5) o de otros términos como «sosiego» o «tranquilidad» (p.e. Job 3,25). Se trata, pues, de una sensación de miedo e inseguridad que atenaza a la persona y le impide una vida normal, algo cercano a la paranoia obsesiva (véase Sal 31,12ss). El término «terror» puede pertenecer al campo semántico de la guerra o la enemistad, como lexema asociado (véase Ex 15,16; Is 24,18; Jr 48,43s; Sal 64,2; Lm 3,47); idéntico sentimiento es provocado por la enemistad (Dt 28,67), la soledad nocturna (Sal 91,5; Ct 3,8) o, en general, el mal acechante (Pr 1,33, antónimo «tranquilidad»). Sin embargo, no es inhabitual en el AT oír hablar del terror infundido por Yahvé (véase 1 S 11,7; 1 Cro 14,17; 2 Cro 14,13; 17,10;

Is 2,10.19.21; cf. Jr 49,5) o por Elohim (así 2 Cro 20,29; cf. Job 25,2). En Job 4,14, por ejemplo, se trata de un terror teofánico, pero que hay que entenderlo como sentimiento subjetivo, no como originado por el propio Yahvé. La asociación de la divinidad con el terror se percibe en la denominación «terror de Isaac» (Gn 31,42).

La pregunta resulta obvia a estas alturas: ¿tiene su origen en Yahvé ese terror que, según Elifaz, asalta a Job, o simplemente se trata de la angustia natural que le sobrecoge, debido a su inexplicable situación? Todos sabemos por experiencia que la presencia de un elemento desconocido, aún no socializado, en la vida de un niño, suele generar en él inseguridad, tensión y angustia. Creemos, sin embargo, que Elifaz se está refiriendo a un sentimiento de terror provocado por la divinidad en Job. Así lo indica no sólo el adverbio «súbitamente», sino también Job 13,(10-)11, donde dice nuestro hombre a sus amigos:

> 10 ¡Qué duda cabe que os castigaría [Elohim]
> por vuestra taimada parcialidad!
> 11 ¿No os asusta su majestad
> ni os sobrecoge *su terror*?

Es probable, por tanto, que el terror tenga su origen en la propia divinidad, como las redes del hemistiquio anterior. Por otra parte, resulta legítimo preguntarse: ¿hasta qué punto es posible hablar de la creencia en una retribución intramundana en el primitivo Israel? A decir verdad, la antigua religión israelita, que no había llevado a cabo ninguna reflexión relativa a lo que denominamos causas segundas, difícilmente podría prever en su credo un artículo de fe que dejase en otras manos, que no fueran las de Yahvé, la punición de los malvados, y menos aún en unas fuerzas anónimas no definidas. Si el entramado de la realidad total, social y cósmica, tenía su origen en la voluntad explícita del Creador, difícilmente puede hablarse de retribución "intramundana", de automatismo mecánico, sin contar con esa voluntad divina. Somos conscientes de que estamos utilizando un concepto (lo hacemos por razones prácticas) que no había germinado por entonces en la mente israelita. Por otra parte, el lector ya sabe que en el origen del "súbito terror" que atenaza a Job se halla la estúpida apuesta que Yahvé hace con el Satán.

El v. 11 hace suyo asimismo un par de imágenes de profunda raigambre en la tradición literaria del AT: la «oscuridad» y las «aguas caudalosas». El enfoscamiento de la luz (véase nota textual) aparece también en el ya examinado texto de Job 18,6 («en su tienda *se extingue la luz*») y en Is 5,30:

> ...oteará la tierra y habrá densa oscuridad,
> pues *la luz se habrá oscurecido* entre espesa tiniebla.

A tenor de estos textos, la oscuridad es símbolo de una amenaza (genérica o bélica) interpretada como si ya estuviera en acto. En estos o parecidos términos suelen los profetas presentar el día de Yahvé: el sol se enfoscará (Is 13,10; cf. Am 5,18), etc. A Yahvé, en cambio, no le afecta la oscuridad, pues él la ha creado (Is 45,7); más aún, él es la luz, y en su luz vemos la luz (Sal 36,10; cf. 4,7). Su dominio sobre la oscuridad implica posibilidad de manipulación: él es capaz de convertir las tinieblas en aurora o de oscurecer el día hasta convertirlo en plena noche (cf. Am 5,8); él puede cubrir la tierra de tinieblas en plena luz (cf. Am 8,9). Por eso, dice el salmista:

> No es tenebrosa la tiniebla para ti,
> y la noche es luminosa como el día. (Sal 139,12)

Para los mortales, en cambio, la oscuridad constituye casi siempre una amenaza potencial; de ahí su enorme carga simbólica. En nuestro texto, Elifaz dice a Job: «la luz se oscurece y no ves», es decir, te encuentras en una continua agonía, incapaz de dar un paso, por miedo a que se rompa el sutil hilo que te une a la vida. ¿Pero quién es culpable de esa existencia entre tinieblas? Ya lo había dejado bien claro Bildad en 18,5:

> La luz del malvado se apaga,
> el fuego en su hogar ya no brilla.

Elifaz percibe con evidencia que el culpable sólo puede ser Job, pues Yahvé «ilumina las tinieblas de quienes son rectos» (Sal 112,4). En cambio, «los ojos del malvado se consumen» (cf. Job 11,20).

La expresión «aguas caudalosas», que aparece también en Job 38,34, pone fin a la cuaterna de imágenes de los vv. 10-11, concatenadas en una sorprendente progresión: el malvado se siente cercado

por redes (v. 10a); el terror le asalta (v. 10b), pues está a oscuras y no ve (v. 11a); de pronto le engullen las aguas (v. 11b). En una tierra como Palestina, herida por profundas gargantas que encauzan las repentinas avenidas, la gente había sido testigo cientos de veces del poder destructor del agua: lo que antes había sido vida o proyecto humano queda en poco tiempo convertido en muerte y desolación. Es probable que Elifaz viese en el origen de estas aguas la mano de Yahvé, como la veía, al parecer, en las redes, el terror y la oscuridad de los hemistiquios precedentes.

En la **tercera estrofa** (22,12-14) Elifaz pretende darle a Job una clase de teología hímnica, contraponiendo la gloria de la morada celeste de la divinidad («lo alto del cielo», v. 12a) al pensamiento limitado y rastrero de cierto tipo de personas que, al contrario que el autor del Sal 8, no saben leer las notas de la partitura celeste. La expresión «vértice de las estrellas» (v. 12b), o punto más alto del manto de estrellas, podría ser traducida también «la estrella más alta». Para la interpretación del texto, sin embargo, resulta irrelevante elegir una u otra. En cualquier caso, se trata de una visión ingenua de la naturaleza de la divinidad. Situada a semejante altura, desde una perspectiva inmejorable, puede vigilar lo que ocurre en el lejano y limitado mundo de los seres humanos.

Elifaz acusa a Job de haber hecho una afirmación de la que, por cierto, no tenemos noticia: «Y dices: "¿Qué puede saber El?"» (v. 13a). Estamos en la misma sintonía que captábamos a propósito de los vv. 6-9, donde considerábamos que las acusaciones de Elifaz no respondían a hechos objetivos; que constituían más bien un recurso del autor para generar dramatismo al poema. Elifaz echa en cara a Job el formar parte del grupo de gente pedestre incapaz de saber escuchar la sinfonía de los planetas. De nuevo surge el pensamiento ingenuo mencionado líneas arriba: sí, Eloah tiene una perspectiva privilegiada; ¿pero qué ocurre cuando los nubarrones dificultan su visión (cf. v. 13b), cuando las nubes no le permiten ver (cf. v. 14a)?

Lo sorprendente está en que, tras esa para nosotros ingenuidad, se oculta una disposición de ánimo que, a tenor de las pautas del pensamiento hebreo, podríamos calificar de ateísmo, o al menos de un agnosticismo relativo a la trascendencia divina. Leemos, por ejemplo, en Sal 73,11-12:

Dicen: «¿Va a enterarse Elohim?
¿Lo va a saber el Altísimo?».
¡Así son, éstos son los malvados!,
tranquilos y acumulando riqueza.

Idéntico espíritu agnóstico descubrimos en las palabras de Is 29, 15:

¡Ay de los que se esconden de Yahvé
con el fin de ocultar sus planes!,
que ejecutan sus obras a oscuras
y dicen: «¿Quién nos ve, quién nos conoce?».

Aunque en nuestro texto de Job no se niegue explícitamente la existencia de la divinidad (como en Sal 10,4), resulta evidente que Eloah queda desconectado del gobierno del universo (cf. v. 13b), al margen del devenir de lo real. La afirmación es muy grave, por sus consecuencias anticreacionales. Veámoslo.

El verbo hebreo traducido por «gobernar» presenta el significado básico de «juzgar», «tomar una decisión». Decir que Yahvé juzga no implica siempre, ni preferentemente, una actividad desarrollada en el ámbito forense, y menos aún una voluntad punitiva. «Juzgar» significa, sobre todo, establecer unas disposiciones tales que posibiliten el buen funcionamiento de una realidad, cósmica o sociopolítica. Bien es verdad que Yahvé puede juzgar a su pueblo y anunciar un castigo inminente; pero, por regla general, juzgar a Israel implica, por parte de su dios, promover su prosperidad en todos los ámbitos, tomando decisiones puntuales o que eventualmente pueden llegar a integrar un código legal. El concepto de "juicio" va íntimamente unido a la idea de "orden". Pero existe una diferencia modal: mientras los juicios (*mišpāṭîm*) implican decisiones, el orden (*ṣ*^{e}*dāqâ*) alude *preferentemente* a una actitud de la que emanan aquellos.

¿Qué decir, pues, del texto de Job que estamos comentando (v. 13b)? Las palabras que Elifaz pone en boca de nuestro héroe implican un grave atentado contra la teología israelita, pues no sólo rechazan la preocupación de Eloah por los negocios humanos, sino que, al propio tiempo, niegan su capacidad para gobernar el mundo, tomando decisiones que mantengan y promuevan un justo orden en la esfera creacional. Aunque las expresiones que vehiculan tal pensamiento

nos resulten decididamente ingenuas (cf. v. 14), la idea básica podría ser tachada de agnosticismo, si no de claro ateísmo. En efecto, decir que el dios hebreo «no ve» (v. 14a) supone un grave deterioro de la fe israelita respecto al cuidado de Yahvé por su pueblo. La fórmula «He visto», puesta en boca de Yahvé (Ex 3,7.9), certifica no una simple visión, sino el *pathos* que mueve al dios hebreo a intervenir a favor de su pueblo. Por otra parte, del mismo modo que Elohim, que deambulaba por el jardín de Edén (Gn 3,8), no necesitaba "ver" para saber que la primera pareja había pecado, tampoco Eloah, que «deambula por la órbita celeste» (v. 14b), necesitaría "ver" para conocer los avatares del mundo de los humanos.

En la **cuarta estrofa** (22,15-20) renueva Elifaz sus esfuerzos porque Job abandone su falsa y funesta estrategia. Le insta a desviarse de un tipo de conducta perversa, enraizada desde antaño en el corazón humano («la antigua ruta», v. 15a). Se trata del «camino de los malvados» (Pr 4,14), al que se opone la «senda de los honrados/justos» (Pr 4,18; 15,19) o la «senda de la justicia» (Pr 8,20; 12,28). Este último estilo de vida es denominado «senda de vida», es decir, senda que conduce a la vida (cf. Sal 16,11; Pr 5,6; 10,17; 15,24). Quien la abandona se ve automáticamente engullido por la adversidad y la muerte.

Ése es el destino de los "perversos" descrito en el v. 16: «arrebatados antes de tiempo». El término hebreo por «tiempo» indica en numerosas ocasiones el momento oportuno para hacer algo o el tiempo previsto en lo que algo acontece: la migración de las aves (cf. Jr 8,7), la siega (cf. Jr 51,33), el amor (cf. Ez 16,8); etc. Según el autor del Eclesiastés, hay un tiempo para cada asunto (Qo 3,17; 8,6). Naturalmente, los tiempos para cada cosa responden a la voluntad divina inserta en el devenir de lo real. El drama de los perversos, según Elifaz, es que su "tiempo" queda acortado prematuramente. No se puede poner en marcha un proyecto humano sin contar con el beneplácito divino. Quien se niega a caminar por la senda "justa" corre el riesgo de verse expulsado de la senda de la vida, antes de que se cumpla su periplo humano.

El v. 16b («cuando una riada arrasó sus cimientos») provoca en el lector una duda: ¿se está hablando de los cimientos de la casa del perverso o estamos ante una metáfora (cimientos = apoyo vital)? Veámoslo. Por lo que respecta a «cimiento(s)», la Biblia hebrea men-

ciona precisamente los de la casa del impío (cf. Ha 3,13) o los del habitáculo del ser humano en general, como en Job 4,19. El valor metafórico de los cimientos se aprecia en textos que mencionan las bases sobre las que se asienta una ciudad (Sal 137,7; Mi 1,6; Lm 4,11) o un país (Ez 30,4). (Es posible, sin emabrgo, que, en hebreo, hablar de los cimientos de una ciudad o de un país fuese una metáfora ya lexicalizada.) Los textos citados (incluímos Pr 10,25) no nos ayudan a precisar si los «cimientos" del v. 16b son materiales o metafóricos. Si fuesen materiales, habríamos de convenir que también lo será el término «riada»; o metafórico en caso de que lo fuera «cimientos».

El término hebreo por «riada» significa propiamente «río», «canal», tanto en relación al cauce («rambla») cuanto al contenido («caudal», «torrente»). La traducción que ofrecemos («riada») se justifica por la agresividad mencionada en nuestro texto. Algunos textos bíblicos, generalmente en clave metafórica, recuerdan la capacidad destructiva de un río en plena crecida: Is 43,2; 59,19; Jr 46,8; Ha 3,9; Sal 93,3-4.

A decir verdad, ni el análisis de «cimientos» ni el de «riada» nos proporcionan una inequívoca clave interpretativa del v. 16b. Seguimos preguntándonos: ¿estará hablando el poeta de una riada que ha acabado con la morada del perverso (cf. Job 4,19) o de una *desgracia* que ha minado el apoyo vital de dicho personaje? Tendremos que esperar a los últimos versos de la estrofa para espigar algunos indicios interpretativos.

Los vv. 17-18 constituyen a todas luces un intruso en el desarrollo del poema. Si nos fijamos, se trata casi de una copia de 21,14-16. Comparemos ambos textos:

[14] Y pensar que decían a El: «Fuera,
no nos interesa conocer tus caminos.
[15] ¿Quién es Shaddai para servirle?,
¿qué podemos ganar con invocarle?»
[16] Pero no pueden disponer de su dicha:
el plan del malvado está lejos de mí. (21,14-16)

[17] Decían a El: «¡Fuera de aquí!
¿Qué puede hacernos Shaddai?»,
[18] aunque él colmaba su casa de bienes
-el plan del malvado está lejos de mí-. (22,17-18)

Los versos 21,14a y 22,17a son prácticamente idénticos (sobre todo en el original). Aunque los versos 21,15 y 22,17b no coinciden en el contenido, los dos mencionan a Shaddai. Por otra parte, los vv. 21,16b y 22,18b son exactamente iguales. Resulta más llamativa la comparación entre 21,16a y 22,18a, pues alguien podría decir que se trata de versos complementarios, que han sido separados de algún modo. En efecto, podría leerse uno detrás del otro, añadiendo la coletilla de 21,16b (= 22,18b):

> Pero, aunque él colmaba sus casas de bienes,
> no pueden disponer de su dicha
> –el plan del malvado está lejos de mí–.

Sea lo que sea, parece evidente que 22,17-18 ha sido insertado casual o premeditadamente en el lugar donde está, pues rompe la progresión entre el v. 16 y el v. 19. Si leemos estos versos seguidos, el desarrollo de la idea es perfecto:

> ¿......
> que pisaron hombres perversos,
> 16 arrebatados antes de tiempo,
> cuando una riada arrasó sus cimientos?
> 19 Los justos se alegran al verlo,
> los íntegros se burlan de ellos:
> 20 Ved, nuestro adversario exterminado,
> el fuego ha devorado su abundancia.

Observemos la clara contraposición entre los «perversos» y los «justos/íntegros», y el uso de dos elementos naturales de gran potencialidad destructiva: el agua («riada») en v. 16b y el fuego en v. 20b. Los vv. 17-18 parecen claramente espurios.

Para un espíritu evangélico resulta escandaloso que la gente íntegra y justa se regodee y haga chanzas de la desgracia ajena (v. 19), aunque se trate de «hombres perversos» (v. 15b). Pero, aparte de que estamos muy lejos de la moral evangélica, resulta hasta cierto punto comprensible que quien ha sido explotado hasta la extenuación se regocije ante el descalabro humano y económico de su explotador. Los vv. 6-9 constituyen sin duda el telón de fondo de la alegría del v. 19. Por otra parte, el regocijo del justo perseguido, tras el fracaso del perseguidor,

se ha convertido casi en un tópico del Salterio. Podemos consultar 32,10-11; 97,10.12; 118,13.15, y el truculento texto de 58,11:

> El honrado *se alegrará* viendo la venganza,
> lavará sus pies en la sangre del malvado.

Pero es, sobre todo, Sal 52,5-9 quien mejor pone de relieve la relación entre la debacle del malvado y la consecuente alegría de los honrados. En Pr 1,25-26, la propia Sabiduría se burla de los necios cuya vida fracasa por no haber prestado oído a sus advertencias.

El pensamiento de Elifaz (como vemos, tradicional), para quien justos e íntegros se alegran de la desgracia de los malvados, interpretándola como resultado de la estricta aplicación de la retribución y triunfo de la justicia divina, no es compartido por Job, quien en 9,22-23 decía:

> Pero es lo mismo, de verdad:
> [Elohim] destruye igual al inocente y al culpable.
> Si un azote mata de improviso,
> *se ríe* de la angustia del inocente.

Según 22,19, los íntegros se burlan de los perversos arruinados. En 9,23, sin embargo, es el propio Elohim quien se ríe alevosamente de los inocentes angustiados.

La estrofa termina con la voz de los íntegros (v. 20). Si observamos con atención, nos hallamos ante un paralelismo literario que corrobora nuestra sospecha de que los vv. 17-18 son intrusos:

> A. *arrebatados* antes de tiempo,
> B. ... una *riada* arrasó sus cimientos...
> A'. ... nuestro adversario *exterminado*,
> B'. el *fuego* ha devorado su abundancia.

Llama la atención el paralelismo entre el agua («riada») y el fuego, sobre todo si tenemos en cuenta la capacidad destructiva de ambos elementos en la tradición literaria bíblica. Los dos aparecen combinados, p.e., en Sal 66,12 e Is 43,2.

La **quinta estrofa** (22,21-28) se centra en la única condición de posibilidad de rehabilitación a la que, según Elifaz, puede asirse la esperanza de Job. El tono es claramente parenético y con voluntad

instructiva. Los imperativos (vv. 21-22) subrayan la urgencia de una respuesta, y la condicional del v. 23 constituye la clave de bóveda de la estrofa: la llamada a la conversión.

Con el imperativo «Familiarízate» («Acostúmbrate a», «Júntate a», o bien «Ponte al servicio de»), lo que Elifaz sugiere a Job es que se vuelva confiado hacia su dios, sabiendo que sólo en él encontrará respuesta y solución a sus problemas.

Elifaz está convencido de que Job y su dios están enfrentados en una guerra sin cuartel relativa a la ética y a sus posibilidades, o bien a la adecuabilidad de la acción humana con la moralidad divina; y sabe que en esa guerra Job tiene las de perder. Por otra parte, nuestro hombre ha extremado la reclamación de sus derechos hasta tales límites que está a punto de desmoronarse psicológicamente. De hecho, sus últimas intervenciones rayan, como hemos visto, con el ateísmo práctico. De ahí que Elifaz le urja a hacer las paces con su dios (v. 21a?).

Según Elifaz, el modo en que Job podría recuperar la integridad (raíz de la palabra *šālôm*) y la dicha, es decir, volver a la situación del comienzo del libro, implicaría necesariamente «familiarizarse» con su dios (o «someterse» a él). Ya había confesado Job en 9,25: «Mis días... se me escapan sin disfrutar de la dicha (*ṭôbâ*)». Elifaz no ofrece aquí ninguna novedad, si recordamos algunos aspectos del cap. 5 (vv. 8.24):

> Yo que tú acudiría a El,
> a Elohim expondría mi causa...
> Disfrutarás de la paz (*šālôm*) de tu tienda...

En el v. 22 («Acepta la enseñanza de su boca...») resuenan asimismo las palabras de Elifaz en 5,17:

> ¡Dichosa la persona a quien Eloah corrige!
> No desprecies la lección de Shaddai.

El v. 22 tiene un alto concentrado de aroma sapiencial, tanto por la mención de la «enseñanza» y las «palabras» cuanto por la referencia a la «boca» y al «pensamiento» (lit. «corazón»).

El término hebreo por «enseñanza» (*tôrâ*) deriva de una raíz («mostrar», «indicar», «señalar», «apuntar con el dedo») cuyo signi-

ficado no debe restringirse a «ley» (y menos a «Ley»); denota propiamente «dirección (a seguir)», y de ahí «forma de conducirse», es decir, «enseñanza», «normativa». Aunque en el Pentateuco suele referirse a la Ley (p.e. Ex 24,12), en el campo sapiencial su abanico significativo es mucho más amplio, p.e. Pr 28,7.9, donde se trata de las directrices que un padre inculca a sus hijos. El término hebreo por «boca» adquirió en la literatura sapiencial bíblica un denso espectro de matices metafóricos, distribuidos en dos polos opuestos: la boca puede implicar veracidad, normatividad y obligatoriedad que conducen a la vida; o bien falsedad que desemboca en la muerte. Comparemos Pr 10,11.31 con Pr 10,6.11:

> La boca del justo es fuente de vida… (10,11)
> La boca del justo destila sabiduría… (10,31)
> La boca del malvado esconde violencia… (10,6.11)

Si aplicamos al texto de Job que nos ocupa un argumento *a fortiori*, la boca de Yahvé (la normatividad divina) será el instrumento ideal para alcanzar una vida en plenitud.

Por lo que respecta al término traducido por «palabras» (v. 22b), resulta indiferente su estatus humano o divino. El libro de los Proverbios ofrece un surtido muestrario del valor decisivo de las palabras del padre/maestro para que el hijo/alumno progrese en el camino de la vida. Podemos consultar Pr 4,10 y 7,1-2 (también 2,1; 4,5.20; 7,24). También en el ámbito divino (*a fortiori*) resuena la importancia crucial de la palabra para los seres humanos. El lector puede leer Sal 107,10-11; 138,4.

Resulta, sin duda, extraño que Elifaz intime a Job a tener siempre en cuenta las palabras de Shaddai, cuando en 6,10 y 23,12 nuestro héroe afirma justamente lo contrario:

> ... torturado sin piedad exultaría,
> pues nunca he rechazado los *decretos* del Santo.

> ... sin apartarme del mandato de sus labios,
> guardando en mi seno sus *palabras*.

Finalmente, otro término de alta raigambre sapiencial se ha deslizado en nuestro texto de Job. Se trata de «corazón», que hemos traducido dinámicamente por «piensa» (el v. 22b lit. sería: «Pon sus

palabras en tu corazón», dado que constituye, en la antropología sapiencial, entre otras cosas, la sede del pensamiento, del conocimiento y de la toma de decisiones ponderadas. Otras traducciones posibles son «mente» o «memoria». Hallándonos, como nos hallamos, en un humus literario sapiencial, el «corazón» debe estar abierto tanto a la palabra divina (cf. Dt 6,6) como a la del padre/maestro. Éste intima al hijo/alumno a tener un corazón receptivo para guardar en él sus mandatos (Pr 3,1) o grabar en él su enseñanza (Pr 7,2a.3b; cf. 4,4).

Es probable que, después de estas (prolijas, sin duda) observaciones textuales, seamos capaces de adentrarnos en el pensamiento de Job 22,22. Tras la aparentemente vulgar formulación, se esconde la figura del supremo Maestro de sabiduría. Según Elifaz, sólo el trato continuo con él y la disposición a una escucha sin reservas de la palabra divina posibilitarían la rehabilitación de Job. ¿Sólo eso? Sigamos con el texto.

El v. 23 viene a completar la llamada a la escucha y a la aceptación de la palabra divina del verso precedente. Ahora suena con toda claridad la llamada a la conversión: «Si vuelves a Shaddai...». El verbo hebreo por «volver» es el típico de la conversión en la literatura bíblica (cf. Is 44,22; Jr 3,14.22; Ez 18,30; Os 14,2; Jl 2,12; Za 1,3s; Ml 3,7; etc.). Aunque, igual que en castellano, hace primariamente referencia a un desplazamiento espacial, su significado figurado deriva del potencial imaginativo del sustantivo «camino» (ausente de nuestro texto; pero cf. 2 R 17,13: «*volveos* de vuestros malos *caminos*»). En efecto, el término hebreo por «camino» encierra en sí figuradamente un alto grado de concentración ética: estilo de vida, conducta, modo de actuar. En definitiva, el camino simboliza la vida, el discurrir de la existencia humana, plasmada tanto en actos como en actitudes.

De esta actitud de "vuelta", de desandar el camino equivocado, depende la rehabilitación de Job (cf. v. 23a). Nuestra traducción «serás rehabilitado» responde a una forma verbal hebrea que dice literalmente «serás [re]construido»). Esta plástica expresión da a entender que, para Elifaz (también para nosotros), Job se halla en este momento reducido a una ruina física y moral (¡el terremoto provocado por Yahvé en su vida!), des-compuesto, necesitado de una recomposición.

Primera manifestación de la "reconstrucción" de Job: «se alejará de tu tienda el mal» (v. 23b). Aquí, como en el resto del libro, la «tienda» es imagen no sólo del hogar y las propiedades, sino también del marco social en el que discurre la vida del ser humano (cf. Job 31,31). Con la tienda están relacionadas la paz (5,24; 18,14) y, metafóricamente, la luz (18,6). Mientras los amigos de Job están convencidos de que la "tienda" del malvado desaparecerá (8,22), devorada por el "fuego" (15,34; 20,26), es decir, por agresiones de lo alto (cf. 18,14; 19,12), Job sabe por experiencia que los bandidos viven tranquilos en sus tiendas (cf. 12,6), a pesar de la convicción contraria de sus contertulios (cf. 21,28).

Hay en este contexto una pregunta inexcusable: ¿qué mal es ése que se alejará de la "tienda" de Job, en caso de que se arrepienta y vuelva a Shaddai?; ¿se trata del mal infligido por su dios como castigo educativo o del que él personalmente ha ido aceptando y acumulando en su vida? Recordemos lo que Sofar dijo a Job en 11,14b («sin dar cabida en tu tienda a la *injusticia*») y comparémoslo con nuestro texto: «...se alejará de tu tienda el *mal*». («Injusticia» y «mal» traducen el mismo término hebreo.)

Es probable que se trate de un mal que, en opinión de Elifaz, se ha ido instalando progresivamente en la "tienda" de Job, con la permisividad de éste. Es probable también, siempre según Elifaz, que Yahvé haya abandonado a Job en manos de ese mal al que sólo nuestro héroe dio cabida. ¡Cuánto desearía Job recuperar su antigua familiaridad con su dios! Lo dirá con un tono elegíaco en 29,2.4:

> 2 ¡Si pudiera recuperar el tiempo pasado,
> ....
> 4 cuando Eloah protegía mi *tienda*!

Pero en la "tienda" no pueden convivir el mal y la divinidad. Job tiene que optar. Estamos así ante un caso análogo al propuesto por Jesús en Mt 6,24: «No podéis servir a Dios y al dinero».

¿Pero está Elifaz acusando a Job de centrar su existencia y poner su confianza en las posesiones materiales? Así cabría pensar al leer 31,24:

> No puse mi confianza en el oro,
> ni llamé "seguridad" al oro fino.

A primera vista, parecería lógico responder afirmativamente a la pregunta formulada arriba. Sin embargo, resulta extraño que, después de haber estado acusando a Job básicamente de heterodoxia e impiedad a lo largo de los poemas precedentes, sus contertulios (en este caso Elifaz) saquen ahora a relucir una supuesta idolatría de los bienes materiales por parte de Job. Vamos a considerar más de cerca las imágenes utilizadas en el v. 24: el «oro» y el «(oro de) Ofir».

A pesar del indiscutible paralelismo entre nuestro texto y 31,24, sospechamos que no estamos ante un reproche que tiene por objeto una eventual ansia de riquezas por parte de Job; en el caso que nos ocupa, los metales preciosos (oro y plata, sobre todo), como ocurre en la tradición sapiencial bíblica, constituyen más bien un símbolo de lo más ansiado, de lo más puro (imagen de la presencia divina en Job 37,22), de lo más deseado (metáfora del estatus real en Job 3,15), de lo más útil («la plata todo lo allana», Qo 10,19); también de lo más escaso (cf. Is 13,12). Veámoslo más detalladamente.

Si hurgamos, preferentemente en la tradición sapiencial, en busca de las connotaciones de los metales preciosos en el ámbito del símil, observaremos que el oro y la plata no deben constituir la suprema aspiración del ser humano (véase Pr 2,4; 3,14; 8,10.19; 16,16; 20,15; Job 28,15-19; cf. Sal 129,127 y la decepción reflejada en Qo 2,8).

Si ahora volvemos a nuestro texto (v. 24), creemos que, conforme a los datos expuestos, no parece que Elifaz esté reprochando a Job su afán por acumular riquezas. Además, hay otras razones. En primer lugar, ya hemos indicado el contexto sapiencial de nuestro texto a propósito del v. 22. Por otra parte, nunca en la Biblia hebrea es censurada *per se* la acumulación de riquezas. Recordemos la descripción de las enormes posesiones de los patriarcas o de otros personajes de la tradición bíblica. Además, no se oye ningún reproche relativo a la riqueza de Job en el cap. 1; al contrario, el narrador dice con cierto tono de admiración que «era el más rico de toda la gente de Oriente» (1,3). ¿Y cómo acaba el cuento popular? Al final, «Yahvé... duplicó todas sus posesiones (42,10)... Yahvé bendijo ahora a Job más que al principio, pues se hizo con catorce mil ovejas, seis mil camellos, mil yuntas de bueyes y mil burras» (42,12). Como hemos dicho líneas arriba, jamás reprochan a Job sus contertulios su afán por las riquezas. Las críticas discurren más por vericuetos teológicos que sociales.

¿Cómo habrá que interpretar entonces el v. 24? Si, como hemos visto, los metales preciosos son imagen de lo más anhelado y lo más útil, Elifaz está invitando a Job a desprenderse de todo aquello que le ofrece una seguridad que, en definitiva, resulta falaz y perjudicial. Sólo desde esa actitud de renuncia a sus heterodoxas convicciones podrá Job recuperar su anterior amistad con Shaddai, ser escuchado en su plegaria y obtener respuesta a sus anhelos (cf. v. 27).

Así se explica mejor el v. 25: «Shaddai será tu tesoro, será tu plata a montones». Es la vuelta a la amistad con su dios; sólo en él encontrará satisfechos todos sus anhelos; sólo él le proporcionará *deleite* (cf. v. 26a). El tema del disfrute y el solazamiento en Yahvé (o Shaddai) puede rastrearse también en Is 58,14 (en relación con el cumplimiento del sábado); Sal 37,4 (gozo que aporta pensar en Yahvé); Job 27,10 (familiaridad con Shaddai). En la Biblia hebrea, aparte de deleitarse en la divinidad, el hombre puede encontrar complacencia en la paz (Sal 37,11). También el deleite está relacionado con la comida. Son dos los casos que nos hablan de ello (Is 55,(1)-2; 66,11), pero los dos desde el ámbito de la metáfora. Es suficiente con reproducir el primer texto; observaremos de inmediato su conexión con la interpretación que hemos hecho líneas arriba del v. 24:

> 1 ¡Sedientos todos, acudid por agua!
> ¡Venid los que no tenéis plata!
> ¡Comprad y comed gratis
> vino y leche, sin pagar!
> 2 ¿Por qué gastar plata en lo que no es pan,
> vuestro jornal en lo que no sacia?
> Hacedme caso y comeréis cosas buenas,
> *os deleitaréis* con algo sustancioso.

Evidentemente, Isaías no está hablando de alimentos humanos (vino, leche, pan); por consiguiente, tampoco de dinero material (plata). Está invitando al pueblo de Israel a intimar con su dios en una alianza (v. 3b), a acudir a él para poder seguir viviendo (v. 3a). ¿No es esto, en definitiva, lo que Elifaz le invita a hacer a Job?

La continuación del texto perfila la naturaleza de la intimidad de la que venimos hablando (vv. 26b-27): «a Eloah alzarás tu rostro». Tras la renuncia a sus convicciones, Job podrá, según Elifaz, elevar el

rostro hacia su dios, mostrarse "limpio". Pero no sólo eso. La expresión hebrea por «alzar el rostro», dicha del ser humano y con la divinidad como término, denota una actitud profundamente religiosa, la búsqueda de un dios benévolo y solícito por el hombre. El orante "alza el rostro" para "buscar el rostro" de su dios. Las expresiones son complementarias y apuntan en la misma dirección: ver un rostro condescendiente, en lugar de un ceño irritado.

El v. 27a completa el anterior: responde positivamente al ansia del orante; le sosiega: «cuando reces, te escuchará». No resulta del todo claro el sentido del hemistiquio siguiente. En realidad, cumplir las promesas o los votos significa aquí seguramente cumplir lo prometido, llevar a cabo un acto de piedad que la nueva situación creada permitiría realizar a Job, según Elifaz. Es decir, Job podría recobrar su antiguo estatus religioso. En realidad, los votos o promesas debieron constituir en el antiguo Israel auténticas manifestaciones de piedad (recordemos el voto de Ana en 1 S 1,11), aunque en ocasiones, como ocurre en la actualidad, un voto no sería, en el fondo, más que un *do ut des*. La gravedad del incumplimiento de un voto es resaltada por Qohélet (5,3-5), y éste texto podría ser el trasfondo de las palabras de Elifaz en v. 27b. Sin embargo, podríamos buscar otro sentido al hemistiquio, en concreto si damos al término hebreo el sentido de «proyectos». En definitiva, una promesa o voto no es otra cosa que la búsqueda, por parte del hombre, de un apoyo divino para llevar a cabo un propósito, un proyecto. El esquema elemental del voto es: a) Necesito hacer X (proyecto, deseo); b) ayúdame (solicitud de apoyo); c) si lo haces, yo, por mi parte, haré Y (voto). En cualquiera de las numerosas variantes de este esquema, se percibe con claridad que, en el origen de la promesa, se sitúa un deseo, una necesidad, un proyecto humano. Esta interpretación alternativa del v. 27b sería corroborada por el v. 28a: «tendrás éxito en tu empresa» (véase nota textual). De todos modos, hemos de confesar nuestra perplejidad, pues también el v. 27b podría hacer referencia a un voto más que a un proyecto. Veamos el porqué.

No hará falta recordar que «pactar una alianza» se dice en hebreo «*cortar* (la víctima de) una alianza». Pues bien, nuestro texto de v. 28a dice literalmente: «*cortarás* una palabra». Bien es verdad que no se usa el mismo verbo, pero una cosa se pone claramente de manifiesto: si en la relación de alianza se com-parte una vícti-

ma, en el voto se co-participa de una palabra; el orante pone su palabra, su promesa, a los pies de su dios.

Como vemos, no resulta tan evidente que se trate de un voto, pero tampoco que estemos ante un simple proyecto humano. En cualquier caso, Elifaz sugiere a Job ponerse en manos de Shaddai, contar con su apoyo y confiarle sus proyectos. Sólo así, le dice, «habrá brillado en tus sendas la luz» (v. 28b), es decir, sólo así tu vida será plena y exitosa; caminarás sin tropiezos. Al hombre que ha dado el paso hacia la conversión le convienen las palabras de Is 58,10:

> ... resplandecerá en las tinieblas tu luz,
> lo oscuro de ti será como mediodía.

Por el contrario, quienes culpablemente han abandonado a su dios pueden hacer suyas las palabras de Is 59,10:

> Palpamos la pared, como los ciegos,
> vacilamos como los que no tienen ojos,
> tropezamos al mediodía como si fuera al anochecer.

Llegamos así a la **sexta** y última estrofa del poema que nos ocupa (22,29-30). Antes de nada quisiéramos justificar nuestra decisión de concebir estos versos como una unidad aparte, cuando gran parte de comentaristas une el v. 29 a la estrofa precedente y considera sólo el v. 30 como colofón a lo ya dicho. Nos explicamos. Para empezar, contamos con dos verbos relativos a la liberación o salvación: «salvar» y «poner a salvo» (dos veces), que ocupan tres de los cuatro hemistiquios (vv. 29b-30). Por otra parte, tenemos la correlación «ojos»-«manos» (vv. 29b; 30b), dos importantes elementos de la antropología hebrea, que connotan, respectivamente, la estimativa y la acción: juzgar y obrar. Finalmente, la excelencia de la virtud de la humildad (v. 29) es completada por la no menos excelente virtud de la integridad moral (v. 30). No hay razones, por tanto, para desvincular el v. 29 del v. 30.

A pesar de la oscuridad de algunas formas nominales y verbales (véanse notas textuales), el contenido de estos dos versos es relativamente claro. La arrogancia y su manifestación corporal (la mirada altanera) es agriamente vituperada en la Biblia hebrea, sobre todo en las relaciones con la divinidad. Se pueden consultar, al respecto, Sal 18,28 (verbos «salvar» y «humillar», como en nuestro texto); 101,5; Pr

6,17; 21,4. Pero más instructivos para nuestro caso serán dos textos de Isaías (2,11; 5,15), cuya consulta recomendamos al lector.

Para Elifaz, como para el conjunto de la tradición bíblica, la humildad y la arrogancia constituyen dos polos opuestos en el entramado espiritual del ser humano. La primera conduce a la amistad con Yahvé y al disfrute de sus generosos dones materiales; la segunda desemboca en la hostilidad divina y en una existencia desasida, aciaga y desprotegida. Estamos sin duda ante un optimismo ético que hunde sus raíces en una espiritualidad mercantilista. Elifaz trata de arrastrar a Job a este terreno; pero nuestro héroe sólo descubrirá a su dios, al final, como acontecimiento y manifestación, no como experto e incorruptible administrador de la existencia ética humana.

La segunda virtud resaltada por Elifaz (v. 30) es la inocencia, que, aparte de sus matices morales, presenta cierta connotación cultual, como veremos. El término hebreo por «pureza», que sólo aparece siete veces en la Biblia hebrea, está relacionado con las manos en cinco ocasiones, dos de ellas en Job (9,30 y el texto que estamos examinando). Leemos en Sal 18,21 (= 2 S 22,21):

> Yahvé recompensa mi rectitud,
> retribuye la *pureza de mis manos*.

A estas alturas del comentario no nos deben sorprender textos de este tipo, en los que se expone la doctrina de la retribución en toda su crudeza. Este texto se repite casi literalmente en Sal 18,25 (= 2 S 22,25). Pero Job ya había manifestado en 9,30(-31) la falacia de esta creencia.

A pesar de la virulencia del texto, donde indirectamente se acusa a la divinidad de injusticia, de jugar con la vida de los seres humanos, Job se muestra religiosamente más profundo que sus contertulios. En efecto, al arramblar con la creencia en la mecánica de la retribución, Job contribuye a una sana teología, al considerar a su dios como un ser libre, no sometido a un mecanismo retributivo que le maniata. De todos modos, Job se sigue moviendo en el esquema de la retribución, en su caso para negarlo. Duda de la naturaleza de un dios-juez, pero todavía no ha descubierto al dios-acontecimiento.

¿Qué responderá Job a esta última intervención de Elifaz? Veámoslo.

La divinidad está lejos y el mal prospera (cc. 23-24)

23

[1] Job respondió así:

[2] Hoy también me rebelo y me quejo,
mi mano reprime mis gemidos*.
[3] ¡*Ojalá* supiera cómo encontrarlo!
Me acercaría hasta su *solio**,
[4] expondría ante él mi causa
y llenaría mi boca de argumentos.
[5] Conocería *su opinión*, su respuesta*;
entendería lo que me quiere decir.
[6] ¿Pleitearía conmigo con su fuerza *descomunal*?
No; *seguro que se fijaría en mí**.
[7] Tendría entonces ante él a un adversario honrado*,
y yo me libraría para siempre de mi juez*.

[8] Mas voy a Oriente, y no está;
a Occidente, y no lo encuentro;
[9] lo busco en el Norte, y no aparece*;
en el Sur se esconde, y no lo veo*.
[10] Pero él conoce mi conducta;
si me probase, saldría como el oro:
[11] mis pies se aferraban a sus huellas,
recorría su camino sin torcerme,
[12] sin apartarme del mandato de sus labios,
guardando en mi seno sus palabras*.

[13] Si algo decide, ¿quién le hará cambiar?*;
si algo se propone, lo lleva adelante.
[14] Hará que se ejecute mi sentencia,
como hace con sus numerosos planes*.
[15] Por eso, me horroriza su presencia,
lo pienso y me causa espanto.
[16] *El* me descorazona,
Shaddai me *causa horror*,
[17] pues no desaparecí ante las tinieblas*,
y la oscuridad se extendió ante mí*.

24 [1] ¿Por qué no reserva tiempos Shaddai*,
si sus fieles* no perciben sus días?
[2] Los malvados desplazan linderos*,
roban rebaños y *los apacientan*.
[3] *Trabajan con* el burro del huérfano*,
toman en prenda el buey de la viuda.
[4] Apartan del camino a los pobres*,
los indigentes del país se esconden.
[5] Como onagros de la estepa, salen a su faena,
buscan comida desde el alba,
la estepa alimenta a sus crías*.
[6] Espigan en el campo su *sustento**,
rebuscan en la viña del malvado.
[7] Duermen desnudos, sin ropa,
sin cobertor, pasan frío.
[8] El chubasco del monte los empapa;
sin abrigo, se arriman a las rocas.
[9] Arrancan del pecho al huérfano,
toman *prendas en perjuicio* del pobre*.
[10] Andan desnudos, sin ropa;
hambrientos, cargan gavillas;
[11] exprimen aceite en la prensa*,
sedientos, pisan en el lagar.
[12] Gime *la gente* en la ciudad,
los heridos piden socorro*,
pero *Eloah* no escucha *tonterías**.

[13] Los hay rebeldes a la luz,
desconocen sus caminos,
no frecuentan sus senderos.
[14] Con el alba *se pone en marcha* el asesino*,
que mata a pobres e indigentes;
de noche *es como* el ladrón*:
[16a] asalta casas a oscuras*.
[15] El adúltero espera el crepúsculo,
pensando: «Nadie me ve»,
y después se cubre el rostro.

16b Durante el día se ocultan,
pues desconocen la luz.
17 Tienen a las sombras por mañana,
habituados al terror de la noche*.

18 *No es más que paja en el agua*.
Su hacienda es maldita en el país*,
***ya no toma* el sendero de las viñas*.**
19 *Sequía* y bochorno roban el agua a la nieve,
así el Seol *a todos los que han pecado*.
20 *El seno [que lo ha formado] lo olvidará,
lo saborearán los gusanos;
***ni siquiera* será recordado.**
La injusticia será tronchada como un árbol.
21 Maltrataba a la estéril sin hijos*,
no *trataba bien* a la viuda.
22 *Eloah controla con su fuerza al *poderoso**:**
***aunque subsista, no puede confiar* en su vida;**
23 le *ofrece seguridad* y tranquilidad*,
pero sus ojos vigilan sus pasos*.
24 Se encumbran un instante, y *no queda ni uno*;
***serán abatidos*, *desaparecerán como todo*;**
como cabeza de espiga se amustiarán.
25 Si no es así, ¿dónde está quien pueda desmentirme,
reduciendo a nada mis palabras?

V. **23**,2 «mi mano», hebr.; griego y sir.: «su mano» (de Yahvé). Los comentaristas que siguen la lectura griega traducen: «su mano cae pesada [o "se deja sentir pesada"] sobre mis gemidos», en el sentido de «reprime mis gemidos». Improbable. Véase comentario.

V. 3 «solio»; otros: «morada».

V. 5 Lit. «Conocería (sus) palabras, me respondería».

V. 6 «No; seguro que se fijaría...»; otros: «Ojalá se fijase...».

V. 7 (a) «entonces», lit. «allí» (¿en el tribunal?).

(b) O bien: «Y yo sería absuelto para siempre por mi juez».

V. 9 (a) «lo busco», corrección según sir.; hebr.: «cuando actúa». Tal vez se pueda mantener el texto hebreo y traducir: «[Voy] al Norte, cuando actúa, y no aparece».

(b) «Norte... Sur», lit. «a la izquierda... a la derecha». Tengamos en cuenta que los hebreos localizaban los puntos cardinales mirando hacia el Este.

V. 12 «en mi seno», corrección; hebreo: «de mi norma».

V. 13 «Si algo decide», dudoso. El hebreo dice lit.: «Y él en uno,...». También en castellano usamos los numerales para resaltar la firmeza de una decisión: «ser hombre de *una* palabra»; «seguir en sus *trece*». Otros exegetas traducen la frase: «él es inmutable» o «él es inamovible». La alternativa es plausible, pero resulta excesivamente "filosófica" para una mentalidad semita.

V. 14 «con sus numerosos planes», lit. «con muchas cosas».

V. 17 (a) «ante las tinieblas», es decir, «antes de que llegaran las tinieblas» (= los días amargos).

(b) Traducción dudosa; lit. «la oscuridad *cubrió* ante mí». El verbo hebreo por «cubrir» ciertamente es transitivo, pero con el probable significado de «echar (o formar) un velo». Otros: «y ha cubierto [El] mi rostro de oscuridad». Menos probable, dado el cambio brusco que se crearía entre el "yo" de Job y el "él" de la divinidad.

V. **24**,1 (a) Otros: «¿Por qué no se le escapa a Shaddai el plan de los tiempos...?», o bien: «¿Por qué no se reserva Shaddai tiempos de juicio...?».

(b) «sus fieles», lit. «los que lo conocen».

V. 2 «los malvados» no está contemplado en el texto hebreo. Podría suponerse la pérdida de una palabra (el hemistiquio tiene sólo dos acentos), o bien los verbos deberían ser traducidos impersonalmente: «se desplazan linderos..., se roban rebaños...», etc.

V. 3 «Trabajan con el burro»; otros: «Se llevan/roban el burro» (menos probable).

V. 4 «del camino»; otros: «de la vida», debido a las connotaciones vitales del término «camino».

V. 5 Hemistiquio corregido. En lugar de «la estepa», otros traducen: «por la tarde» (ligero retoque del texto consonántico hebreo).

V. 6 Hemistiquio difícil. Traducimos por «sustento» un término vertido por otros como «forraje» o «espigas». Algunos intérpretes, observando que «sustento-forraje» encaja mejor con los onagros mencionados en el verso anterior, ofrecen la lectura alternativa (aunque no sustentada por el hebreo): «Siegan en el campo del inicuo», que, según ellos, ofrece un claro paralelismo con «viña del malvado».

V. 9 «en perjuicio del pobre», siguiendo el texto masorético. Otros, que leen «el manto del pobre», traducen el verso: «toman en prenda el manto del pobre». Corrección posible.

V. 11 «en la prensa»; lit. «entre las dos ruedas [del molino]». Otros: «entre las dos hileras [de olivos]».

V. 12 (a) «los heridos piden», lit. «la garganta de los heridos pide».

(b) «tonterías»; así hebr. La versión sir. dice «[su] oración».

V. 14 (a) «se pone en marcha», lit. «se levanta». Pero el verbo hebreo por «levantarse» tiene con mucha frecuencia valor incoativo (eso sí, generalmente acompañado de otro verbo). Aquí el valor absoluto queda justificado porque el ladrón actúa también de noche (cf. v. 14c), por lo que la traducción «se levanta» no encaja en el contexto.

(b) «es como el ladrón»; otras posibles traducciones: «se transforma en ladrón», o «se dedica a robar».

V. 16^{a} Otros autores siguen distinto orden en la redistribución de los hemistiquios: $14.15^{c}.15^{ab}.16\text{-}17$.

V. 17 «habituados»; hebr. trae el verbo en singular.

V. 18 (a) Es evidente que los vv. 18-25 no pueden salir de labios de Job. Esta consideración del destino del malvado, típica de la doctrina de la retribución, debe ser puesta en boca de uno de sus amigos, probablemente de Sofar.
(b) El término «paja» no está contemplado en hebreo. La traducción lit. sería: «Es inconsistente sobre la superficie del agua».
(c) «Su hacienda [de ellos]». Preferimos la lectura singular (véase comentario).
(d) «ya no toma»; otros: «nadie toma».
V. 20 Texto corregido.
V. 21 «sin hijos», lit. «[que] no ha engendrado».
V. 22 (a) «Eloah» no aparece en hebr., pero está supuesto por el contexto.
(b) Hebr. trae plural, que habrá que interpretar como un colectivo.
V. 23 (a) «y tranquilidad», lit. «y se apoya» o «y descansa».
(b) El sufijo hebr. está en plural: «sus pasos» (de ellos).

Una vez más, nos hallamos ante una larga intervención de Job, indicio reiterado de las ventajas que otorga el poeta a nuestro hombre en el plano retórico. Sin embargo, no es tan prolija como podría parecer a primera vista, pues, como observaremos más adelante, el contenido de la última parte del cap. 24 (vv. 18-25) no puede atribuirse en modo alguno a Job. Por otra parte, albergamos también dudas respecto a la originalidad de 24,13-17; pero dejemos esta observación para más adelante.

En líneas generales, el conjunto de la intervención de Job (23,2 – 24,17) se articula en función de expresiones temporales: el «hoy» del ser humano (23,2a) y los «tiempos» de Shaddai (24,1a). Si bajamos de lo general a lo particular, observamos que el cap. 23 se compone claramente de tres estrofas: vv. 2-7; 8-12; 13-17, de inconfundible sabor forense, tanto por el vocabulario utilizado como por la disposición de ánimo de Job. Por lo que respecta al cap. 24, centrado sobre las destructivas actividades de depredadores y asesinos, tres son también las estrofas que lo integran (vv. 1-12; 13-17; 18-25), si bien rechazamos la originalidad de la tercera y dudamos de la de la segunda. En cualquier caso, justificaremos tanto rechazos como dudas a su debido tiempo.

La **primera estrofa** (23,2-7) se abre con un «hoy» cargado de rebeldía y amargura. Naturalmente, no se trata de un «hoy» puntual, del «hoy» concreto, temporal, en que Job está hablando. Más bien se trata de un «hoy» existencial, de ese «hoy» que define el penoso e impredecible discurrir del ser humano, de la creatura, sobre la tierra. Diríamos que Job está hablando de un «hoy» atemporal, es decir, no

sujeto a la medición rutinaria del tiempo. Es un «hoy» interior, sensitivo, definido existencialmente por el dolor y la amargura que provocan en el oscuro mundo interior de Job la aparente lejanía y el silencio de su dios. En todo caso, se trataría de una temporalidad sin límites, impregnada de las quejas y la rebeldía de Job (cf. v. 2a).

No es la primera vez que Job expone sus «quejas». El término hebreo así traducido puede significar también «aflicción» (cf. 9,27). Evidentemente, no se trata de una queja cualquiera, pues Job sabe que está contendiendo con la divinidad (cf. 21,4). La disposición anímica de nuestro hombre en 23,2 es análoga a la formulada por él mismo en 10,1.

Resulta irónico escuchar de Job «*mi mano* reprime mis gemidos» (v. 2b), sobre todo después de haber sido testigos mudos (y asombrados) de su desenvoltura verbal para dinamitar la teología hebrea convencional, en especial la doctrina de la retribución, y para poner en tela de juicio a la mismísima justicia divina. ¿Quién está juzgando a quién? Algunos autores, siguiendo la versión de los LXX, traducen: «*su mano* reprime mis gemidos», en referencia a Yahvé. Sin embargo, la posibilidad de tal lectura no está en modo alguno reflejada en el texto hebreo. Por otra parte, Yahvé no ha intervenido hasta el momento para tapar la boca a Job, que ha hablado *ad libitum*. Lo que Job quiere transmitir es el esfuerzo sobrehumano que supone para él tener que reprimir la colisión de sentimientos que va minando su capacidad de resistencia y la integridad de su fe, como confesaba en 3,24. Los «gemidos» constituyen el único manjar que puede permitirse Job ante la violenta embestida del Todopoderoso, que le ha saciado de amargura (cf. 9,18). Seguro que si Job se encontrase cara a cara con su dios, descargaría sin trabas el veneno que destruye lentamente su cuerpo y su mente. Pero....

«¡Ojalá supiera cómo encontrarlo!» (v. 3a). No es la primera vez que Job expone la posibilidad de un careo con la divinidad. Tal deseo se vislumbra tímidamente en 9,14-20.32-35 (también en 13,3), pero más bien como hipótesis, pues el propio Job reconoce que Yahvé «No es un hombre como yo para decirle: 'Comparezcamos juntos en un juicio'» (9,32). Además, ¿quién podría arbitrar tal careo, cuando una de las partes es la propia divinidad? (cf. 9,33). Por otro lado, nuestro hombre no confía lo más mínimo en salir airoso de tal encuentro,

fundamentalmente por un motivo: Yahvé, que está mal dispuesto con Job, ni siquiera oiría sus quejas, pues ya ha tomado la decisión de condenarlo (véase 9,15a.16.20b).

En el texto que nos ocupa, sin embargo, retoma Job su antigua disposición de ánimo y se replantea la lejana posibilidad de un encuentro con Shaddai. Más aún cuando ha dado ya un *primer paso* importantísimo, pues abriga una convicción imprescindible para tal hipotético debate, conforme a 16,19.21; 19,25. Tal convicción constituye un claro indicio de que Job está experimentado un cambio radical, sin duda saludable: ¡ha empezado a salir de sí mismo y a mirar hacia afuera! Pero todavía tendremos que esperar a que Yahvé lo saque definitivamente y lo sitúe en el corazón del cosmos.

La nueva disposición de ánimo se observa a continuación: «Me acercaría hasta su solio, expondría ante él mi causa y llenaría mi boca de argumentos» (vv. 3b-4). Conviene decir que algunos intérpretes traducen «morada» (también posible) en lugar de «solio», pero, teniendo en cuenta el contexto forense al que alude Job, más bien habrá que pensar en el tribunal o en el solio del Juez. En cualquier caso, Job ya está dispuesto a exponer su causa. Si antes reprimía con su mano los gemidos que escapaban de su boca (cf. v. 2b), ahora va a llenar su boca de argumentos. La novedad queda contrastada con sus afirmaciones anteriores (véase 9,14).

Pero lo que realmente necesita Job, más que rebuscar argumentos, es escuchar los de su contrario: «Conocería su opinión, su respuesta» (v. 5a). Pero no se trata tanto de una lucha dialéctica, de la que Job piensa salir victorioso, cuanto de sentir que finalmente el silencio queda rasgado por la voz de su dios. Sentir la presencia de Yahvé, fuese como fuese, llegaría a reconfortarle. ¡El silencio y la soledad quedarían superados por la palabra y la compañía! Quedaría así suavizado el escepticismo que se desprende de 9,16.

Es posible que Job haya comprendido por fin la urgencia de la alteridad. Sólo en lo otro o en los otros puede el ser humano autoconocerse y buscar una salida a su yo acorralado. Esta transcendentalidad del conocimiento, ese “saberse-con” o “conocerse-entre”, pone en entredicho el eslogan sartriano “El infierno son los otros”. Job acabará vislumbrando que *su yo* se quemaba en un fuego que él mismo había atizado.

Todo está en conocer y entender (o bien, saber y discernir), dos verbos de honda raigambre sapiencial, que condicionan, según la tradición bíblica, una existencia en plenitud. Job conocerá la respuesta de su dios y entenderá por fin lo que le quiere decir (v. 5b). Nuestro hombre está tan desorientado por la falta de una explicación razonable a sus desgracias, que sólo de Yahvé espera una respuesta convincente. Hasta ahora, sus amigos lo han intentado repitiendo de memoria una lección aprendida, de dudosa viabilidad intelectual y existencial, de una frágil falsedad (véase 13,4-5.12).

Pero Job parece albergar alguna duda dentro de su optimismo (quizá pasajero, como veremos): «¿Pleitearía conmigo con su fuerza descomunal?» (v. 6a). Esta mención de la fuerza remite al lector necesariamente al cap. 9, un poema que, como habremos podido observar, suministra ideas y terminología al capítulo que estamos comentando:

> 3 Si [el hombre] quiere entablar pleito con él,
> no le rebatirá ni una vez entre mil.
> 4 ¿Quién, sabio y *fuerte*,
> le hizo frente y salió indemne?
> ....
> 19 Si se trata de *fuerza*, gana en vigor;
> si de justicia, ¿quién le emplazará? (9,3-4.19)

Poder, sabiduría y justicia, que en el ser humano no tienen por qué ir vinculados (a veces incluso están disociados), son tres aspectos indisolublemente unidos de la naturaleza de Yahvé. Y sobre esta base formula mentalmente Job una sencilla argumentación: si las cosas son así, a tenor de la teología tradicional, entonces Yahvé tendrá que declararle inocente en un hipotético enfrentamiento forense; pero, si resulta declarado culpable, entonces la teología convencional constituye un entramado de tenebrosas mentiras y Yahvé es un ser injusto, caprichoso y despiadado. El terror que atenaza a Job radica precisamente en la duda: ¿utilizará (injustamente) su fuerza descomunal en su litigio conmigo? (cf. v. 6a). Y él mismo se responde, dándose ánimos: «No; seguro que se fijaría en mí» (v. 6b).

El lector puede observar en Job un ligero cambio de actitud: una comprensión menos negativa de su hipotético encuentro con Yahvé.

Hasta el momento, nuestro hombre consideraba que su dios no prestaba la más mínima atención a sus demandas. Pero ahora se abre a la posibilidad de que Yahvé se fije en él, y de que, en consecuencia, se dé cuenta que está ante un hombre honrado (cf. v. 7).

Aunque el v. 7b suele ser traducido alternativamente como «y yo sería absuelto para siempre por mi juez» (versión menos probable), el sentido de la frase es prácticamente el mismo, si bien existe un sutil matiz connotativo. Según la traducción que ofrecemos, Job parece querer decir: me vería libre de un Juez que me ha acosado injustamente, sin dignarse siquiera prestar oído a mis demandas. ¡Por fin, me dejará en paz y podré respirar tranquilo! La traducción alternativa, en cambio, hace más hincapié en la condescendencia del Juez, que por fin le absolvería o sobreseería su caso. Sea lo que sea, la segunda parte de esta primera estrofa parece sugerir cierto cambio en la actitud de Job: sobre sus palabras se cierne cierto halo de esperanza. ¿Pero hasta qué punto? ¿Está realmente convencido Job de lo que dice? ¿Cree realmente que es viable la esperanza que alberga su corazón?

En el comienzo de la **segunda estrofa** (23,8-12) parece poner Job freno a esa esperanza. El primer paso para la solución de su contencioso sería poder dar con ese Juez. «¡Si supiera cómo encontrarlo...!», decía en v. 3a. Ahí está precisamente la clave, algo por lo que tantas veces ha estado suspirando. Pero Job parece volver a derrumbarse psicológicamente: «Mas voy a Oriente, y no está; / a Occidente, y no lo distingo; / lo busco en el Norte, y no lo capto; / en el Sur se esconde, y no lo veo» (vv. 8-9). La conjunción adversativa del comienzo está henchida de pesimismo y soledad. La secuencia «Mas... no está... no lo distingo... no lo capto... no lo veo» destruye la frágil esperanza que latía en la condicional del v. 3a («¡Si supiera cómo encontrarlo...!»).

Los cuatro puntos cardinales, metáfora de la totalidad del cosmos, se sustentan sobre cuatro valores verbales de percepción, formulados negativamente. El primero de ellos («no está») no es propiamente un verbo, sino una partícula de ausencia o inexistencia de algo o alguien (cf. Gn 42,13). El segundo («no lo distingo») es un verbo hebreo de discernimiento, muy frecuente en la tradición sapiencial. El tercero («no lo capto») es más material, pues significa básicamente «agarrar», «asir». El cuarto es el verbo de percepción más común: *rā'â* =

“ver”. La presencia de Yahvé, por tanto, es tan elusiva como vasto e inaprensible es el horizonte por el que se extiende nuestra mirada escrutadora. ¡Job no percibe en ninguna parte la presencia ni la acción de su dios! El orante del Sal 42, sustentado por una sólida fe, se sentía irritado y abatido cuando sus adversarios le espetaban maliciosamente la pregunta «¿Dónde está tu dios?» (vv. 4.11). Job se hace indirectamente la misma pregunta. Sin embargo, no puede decirse que, en su caso, sea una confesión de increencia; ni siquiera de agnosticismo. Job no percibe un cosmos radicalmente mudo, sino un cosmos eventualmente silencioso y enigmático. Está tan lleno de preguntas que es incapaz de escuchar las susurrantes sugerencias del ser del cosmos. En su actual estado anímico le parecerán seguramente infantiles las palabras del Sal 8; ¡y qué lejos está de las convicciones del orante del Sal 139,7-12!

Hemos dicho que Job no puede ser acusado aquí ni siquiera de agnosticismo. Ha confesado su incapacidad para *reconocer* un rastro de la divinidad que pueda conducirle a su presencia; sin embargo, confiesa con inequívoca certidumbre: «Pero él *conoce* mi conducta» (v. 10a). Hemos de convenir que el v. 10b («si me probase, saldría como el oro») no es más que una simple expresión retórica espigada en formularios *ad usum* (cf. Jr 6,27-30; 9,6; Za 13,9; Sal 26,2; 66,10), pues no se explica en boca de quien, como Job, ha sido y está siendo objeto de la supuesta cólera divina (véase 6,2.4). ¿Aún pretende Job ser probado para salir como el oro? Estamos, pues, ante una “frase hecha” cuya única finalidad es introducir los vv. 11-12. El tono exculpatorio de estos versos resitúa el discurso en el ámbito forense.

La mención de los «pies» y del «camino» apunta directamente al ámbito de la ética, explicitado por la presencia del «mandato» y las «palabras» de la divinidad. Hablar de las «huellas» de Yahvé resulta extraño en el AT; más bien se alude en él a las huellas del hombre piadoso, que no se apartan del sendero marcado por Yahvé (cf. Sal 17,5; 37,31; 44,19; 73,2; Job 31,7). En cualquier caso, se trata de expresiones equivalentes, pues el término «huellas» (de Yahvé) puede entenderse como sinécdoque de «camino» (marcado por las huellas). En definitiva, Job viene a decir que su vida ha estado marcada por una praxis ética de origen trascendente, y que no se ha limitado a un mero cumplimiento mecánico («sin apartarme»), pues ha sabido

interiorizar el mandato divino («guardando en mi seno»): la norma llega a la mente (= seno) y después informa la praxis. Job alardea del aval de una vida honrada (cf. v. 7a), ¿pero significará algo para ese Juez inflexible cuya presencia no deja rastro? Nuestro hombre sigue dudando: ¿se encontrará con una mirada benévola o con un ceño fruncido?

En la **tercera estrofa** (23,13-17) reaparece la perspectiva forense y repunta de nuevo el pesimismo de Job ante la perspectiva de un careo con la divinidad. El comienzo del v. 13 nos sorprende con una nueva dificultad textual: una expresión adverbial (lit. «en [el] uno» o «en el primero») que hemos traducido con el verbo «decidir». La frase inicial del v. 13 diría, pues, literalmente: «Si él en uno, ¿quién...?». A pesar de otras ofertas de traducción (bien razonadas), pensamos que la forma adverbial «en uno» (o alternativamente «como uno») denota firmeza, inflexibilidad: «él se mantiene en uno» (coloquialmente en castellano: «en sus trece»), es decir, no cambia una vez que decide algo. Algunos intérpretes ofrecen la traducción: «Él es inmutable». Con los consabidos respetos, opino que tales intérpretes son incapaces de desprenderse de su bagaje teológico occidental, pues el adjetivo "inmutable" alude a la naturaleza de la divinidad, y en nuestro texto de Job no se trata de eso, como se percibe en el paralelismo ofrecido por el hemistiquio siguiente.

En efecto, el v. 13b podría traducirse también: «él hace lo que le apetece». Por tanto, la traducción "inmutable" para el v. 13a? resulta decididamente improbable. Se trata más bien, conforme a lo dicho, de la firmeza e inflexibilidad de las decisiones divinas, como puede deducirse también del v. 14.

El hecho de que Yahvé sea inflexible en su toma de decisiones aterra a Job (cf. vv. 15-16). Cabe pensar que nuestro hombre esperaría tener ante sí a un dios proclive a la benevolencia, y no a un Juez implacable: «Por eso, me horroriza su presencia, / lo pienso y me causa espanto» (v. 15). Observemos cómo la duda interior de Job se materializa en la paradoja de su discurso: el entusiasmo de los vv. 3-4 («¡Si supiera cómo encontrarlo...! Expondría ante él mi causa») es frenado por el v. 15: «me horroriza su presencia... me causa espanto». Para sobrevivir como un ser humano digno, nuestro hombre necesita con urgencia la declaración de inocencia por parte de su dios;

pero, al propio tiempo, teme encontrarse con un dios inflexible y vengativo. Observemos la cascada de verbos de terror: «me horroriza... me causa espanto... me descorazona... me causa horror». El verbo «horrorizar(se)» o «causar horror» ya ha aparecido en 21,6 en boca de Job («Sólo con pensarlo me horrorizo») y en 22,10 en labios de Elifaz («Por eso... te asalta de súbito el *terror*»). La traducción «me descorazona» responde al hebreo «debilita (mi) corazón». Si, conforme a la antropología hebrea, el «corazón» es la sede de la reflexión y de las decisiones ponderadas (y en ocasiones equivale a nuestro concepto de «mente»), hemos de pensar que Job está perplejo, desorientado, sin saber qué pensar ni qué decisión tomar: el espanto ocupa su mente, embotándola («lo pienso y me causa espanto», v. 15b).

Al final de la estrofa, Job explica las razones de su terror: «pues no desaparecí ante las tinieblas, / y la oscuridad se extendió ante mí» (v. 17). Tras la formulación conceptual («me horroriza», «me causa espanto»), el poeta recurre a la fuente metafórica del terror: «tinieblas» y «oscuridad», dos términos ya familiares para el lector. El primero ha aparecido hasta el momento ocho veces en boca de Job (3,4.5; 10,21; 12,22.25; 17,12.13; 19,8), cinco en labios de Elifaz (5,14; 15,22.23.30; 22,11), una en las intervenciones de Bildad (18,18) y otra en las de Sofar (20,26). En todas las ocasiones, «tinieblas» describe bien la tenebrosa situación límite que experimenta Job, bien el presente o inminente destino de los malvados. (Para el alcance denotativo del término «tinieblas", remitimos al lector al comentario al cap. 3.) El segundo término («oscuridad") ha sido utilizado por Job en 3,6 y 10,22.

El v. 17 remite claramente a la primera intervención de Job, cuando maldice el día de su nacimiento y lamenta que no se hubiera vuelto tinieblas y que la oscuridad no se hubiese apoderado de él (cf. 3,4-6). En tal caso, tampoco él habría nacido: «Como aborto ignorado, no existiría, / como niño que no llega a ver la luz» (v. 16). Según nuestro texto, a Job le habría gustado desaparecer antes de la llegada de las tinieblas, antes de que la oscuridad le cubriese. Pero, llegados a este punto, el lector habrá observado el doble matiz denotativo de los términos «tinieblas» y «oscuridad». Por una parte (cf. cap. 3), Job desea ser engullido por la tiniebla/muerte; por otra, no soporta vivir presa de la tiniebla/sufrimiento. No soporta una oscuridad "a medias";

anhela la oscuridad extrema. Preferiría haber sido engullido por las tinieblas antes que tener que soportar el terror provocado por la eventual presencia de su Juez. Consultemos, para terminar, dos textos muy significativos al respecto: 10,20b-22; 16,9.

La **cuarta estrofa** (24,1-12) nos sitúa en otra perspectiva. La clave radica en el v. 1, que introduce una doble serie de personajes, en la que se contraponen los depredadores desaprensivos (vv. 2-4.9) y los humildes expoliados (vv. 5-8.10-12). Como es fácil de advertir, el v. 9 parece estar desplazado, pues debería ocupar un lugar a partir del v. 2, siendo imposible (por aleatorio) precisar su ubicación original. Aunque, como podremos ver, los vv. 2-12 carecen de dificultades interpretativas, el v. 1 no acaba de concitar la unanimidad de los intérpretes. Observémoslo a partir de otras ofertas de traducción:

> ¿Por qué a Shaddai no se le escapa el plan de los *tiempos*,
> mientras sus fieles no intuyen los *días* de este diseño?
>
> ¿Por qué no establece el Todopoderoso *tiempos de juicio*,
> y por qué quienes le conocen no perciben sus *días* (de él)?
>
> ¿Por qué el Todopoderoso no señala *plazos*,
> para que sus amigos puedan presenciar sus *intervenciones*?
>
> ¿Por qué no hay *límites* reservados por el Todopoderoso,
> para que quienes lo honran vean sus *días* (de él)?

Como puede verse, la desarmonía se suscita en torno a los términos que nosotros hemos traducido por «tiempos» y «sus días». La primera traducción ofrecida entiende «tiempos» como una planificación del discurrir de la historia, que se escapa incluso a los «fieles» (o «amigos») de Shaddai. Aunque la traducción no precisa el alcance significativo del término «días», se entiende «días en que Shaddai interviene» en el mundo del hombre (cf. "intervenciones" en la tercera traducción). La segunda es la única que interpreta el sustantivo «tiempos» («tiempos *de juicio*»), es decir, los momentos concretos en que Shaddai interviene para condenar o liberar. Finalmente, la cuarta traducción habla de «límites» en el sentido de que Shaddai debería efectuar acotaciones en el devenir temporal, y reservar así a sus fieles la noticia de sus intervenciones. A pesar de las discrepancias señaladas, los intérpretes están de acuerdo en el fondo de la cuestión.

El problema planteado por este texto, nutrido seguramente en un clima de lacerante pesimismo teológico y epistemológico, es sumamente grave. Según la teología israelita oficial, Yahvé es señor de la historia, que Él va conduciendo a su madurez a través de sus intervenciones de salvación o de castigo. Si esto es así, se pregunta Job: ¿cómo es posible que ni siquiera comunique a sus fieles «sus días»?; ¿por qué no establece «tiempos» de los que sus fieles puedan percatarse? En el plano del conocimiento, tanto fieles como irreligiosos recorren a oscuras un mismo camino. (Digamos de paso que el término «fieles» o «amigos» traduce una extraña expresión hebrea para el caso, lit. «los que le conocen». El verbo «conocer» ha sido sin duda conscientemente usado por el poeta, con el fin de resaltar la paradoja: los que "conocen" a Shaddai "no conocen" los momentos en que él actúa.) Pero Job podría formularse otra pregunta complementaria: ¿No será que Shaddai carece en realidad de un plan sobre la historia, y que tanto golpes de fortuna como calamidades son fruto del azar? Brota así de nuevo, con renovada virulencia, el problema que ha venido debatiéndose hasta ahora en el libro: la doctrina de la retribución. Un fallo objetivo y perceptible en el entramado de dicha doctrina (como parece estar representado en el "caso Job") acabaría con la fe en un designio moral por parte del Creador; más aún, ubicaría al ser humano en el seno de un mundo mudo y fantasmagórico, al tiempo que iría germinando en él la semilla del agnosticismo.

El texto que venimos comentando puede ser ejemplificado por el pensamiento de Qohélet. El libro del Eclesiastés está empapado de pesimismo epistemológico. Su autor está convencido de que Yahvé es un dios retributivo: «Elohim juzgará al justo y al impío, pues hay un tiempo para cada cosa y para cada acción aquí» (3,17). (Observemos el uso del término «tiempo», como en nuestro texto de Job.) La idea es subrayada en el poema con que da inicio el cap. 3: «Todo tiene su momento, y cada cosa su *tiempo* bajo el cielo: Su *tiempo* el nacer y su *tiempo* el morir...». El problema radica en la incapacidad del ser humano para detectar esos tiempos: «Él ha hecho todas las cosas apropiadas a su *tiempo*..., pero el hombre no es capaz de descubrir la obra de Elohim de principio a fin» (3,11). La idea es remachada en 8,17: «He ido viendo que el ser humano no puede descubrir las obras de Elohim, las obras que se realizan bajo el sol. Por más que se afane

el hombre en buscar, nada descubrirá». El hombre es incapaz de descubrir los “tiempos de Elohim”, de otro modo no se explicarían ciertas situaciones grotescas: «Yo tenía entendido que les va bien a los hombres piadosos, que temen a Elohim, y que no le va bien al malvado; que no alargará sus días como sombra quien no sea piadoso. Pues bien, un absurdo se da en la tierra: Hay honrados tratados según la conducta de los malvados, y malvados tratados según la conducta de los honrados. Y opino que éste es otro absurdo» (8,12-14). Se diría que Elohim ha pervertido lo que debería ser recto: «Mira la obra de Elohim: ¿quién podrá enderezar lo que él torció?» (7,13).

¡Pero qué diferentes son las actitudes de Job y de Qohélet ante la naturaleza imprevisible de los “tiempos divinos” (si es que existen)! Mientras que nuestro hombre se tortura hasta la extenuación, tratando de dar con una clave oculta a los ojos del hombre, y suplica la presencia de su dios para que le aclare su situación, Qohélet se rinde ante lo inexplicable: «Por más que se afane el hombre en buscar, nada descubrirá, y el mismo sabio, aunque diga saberlo, no es capaz de descubrirlo» (8,17). Seguramente Qohélet tacharía de huero e inútil el titánico esfuerzo de Job, a tenor de sus palabras en 2,22: «Entonces, ¿qué le queda al hombre de toda su fatiga y esfuerzo con que se ha fatigado bajo el sol? Pues todos sus días son dolorosos y su oficio penoso; y ni siquiera de noche descansa su mente. También esto vanidad». Conviene decir que Qohélet cree en un dios generoso, dador de bienes; pero el problema que puede acabar torturando al ser humano es su incapacidad para descubrir el «tiempo» de la generosidad divina. Job se rebela contra esta congénita ignorancia: «¿Por qué no reserva tiempos Shaddai, / si sus fieles no perciben sus días?» (24,1). Qohélet prefiere disfrutar de la vida *cuando puede* (¡no hay posibilidad de predecir «tiempos»!), cuando las circunstancias son propicias, cuando ve que Elohim le concede bienes: «Lo mejor para el hombre es comer, beber y disfrutar en medio de sus fatigas y afanes bajo el sol, en los contados días de la vida que Elohim le concede, porque *ésa es su paga*. Además, si Elohim concede a un hombre... holgarse en medio de sus fatigas, eso sí que es don de Elohim» (5,17-18). El hombre no puede esperar otra “paga” que la que azarosamente le sale al encuentro. ¡Que disfrute de ese momento!, pues es un don divino. Como vemos, Qohélet y Job reaccionan de modo muy

distinto ante la ruina de la doctrina de la retribución: el primero se encoge de hombros; el segundo lucha denodadamente en la oscuridad en busca de una aclaración de la "condición humana".

Creemos que éste es el trasfondo teológico y literario de 24,1. Bien es verdad que el tema de la previsión de «tiempos» para actuar por parte de la divinidad es muy frecuente en las obras apocalípticas y en la literatura afín (cf. Dn 8,17; 11,13; 12,4; etc.), pero el pensamiento apocalíptico es ajeno al libro de Job, a pesar de las opiniones de algunos expertos.

Pero volvamos a nuestro texto de Job. Como ha quedado dicho líneas arriba, la continuación de la cuarta estrofa (vv. 2-12) ofrece una especie de diagnosis social, típica de la literatura hebrea, contraponiendo explotadores y víctimas. Con esta contraposición pretende Job demostrar la adecuabilidad del pensamiento de 24,1. En efecto, no hay explicación alguna capaz de aclarar la perversión social, si se tiene en cuenta que Yahvé es un dios retribuidor, tanto de expoliadores como de expoliados. ¿Se presta a alguna lectura trascendente la injusticia social? Si Yahvé tiene algún plan oculto para retribuir punitivamente las acciones de los malvados, ¿por qué no se lo comunica a sus fieles que son vejados y aniquilados? De ese modo, conociendo los "tiempos divinos", el fiel perseguido puede soportar estoicamente su condición, sabiendo el momento de la actuación de su dios. Con el correr del tiempo, la escatología judía (también la cristiana) contempló el momento de la recompensa del perseguido más allá del ámbito de la "condición humana": en la otra vida. ¿Pero puede servir eso de consuelo razonable a un fiel de nuestros días que sufre pobreza, explotación, enfermedad o muerte inesperada de seres queridos? ¿Qué función tienen tales taras en las decisiones divinas? Nadie lo sabe; ni el ser humano lo sabrá jamás. Por eso, el grito de Job sigue vigente, reencarnado en las gargantas resecas por el hambre y el dolor de tantos desgraciados que han dejado su sangre en los surcos de una historia aparentemente azarosa, ciega y muda.

Los vv. 2-12 están erizados de tópicos que pueden rastrearse en la literatura pesimista de Mesopotamia y Egipto. Los vv. 2-4.9 retratan a los depredadores sociales en plena actividad. La primera acusación, de tipo genérico, habla de desplazamiento de linderos y de robo de rebaños (v. 2). El código deuteronómico prohibía terminantemente el

desplazamiento de hitos, acción que implicaba el desposeimiento doloso de fincas: «No desplazarás los mojones de tu prójimo, los que establecieron los antepasados, en la heredad recibida en la tierra que Yahvé, tu Elohim, va a darte en posesión» (Dt 19,14). La acción era tan grave que pasó a integrar el elenco de maldiciones del Deuteronomio (cf. 27,17); no en vano, el territorio de Israel había sido repartido en conformidad con la voluntad de Yahvé (cf. Jos 13,6). El libro de los Proverbios recoge también dicha normativa (Pr 22,28), cuya transgresión implicaba la sanción divina (Pr 23,10-11).

El robo de ganado ha constituido siempre una acción relativamente común en las sociedades ganaderas. En la Biblia hebrea, aunque sólo la legislación del Éxodo aborda directamente el caso (21,37), se pueden deducir tales actividades de textos como Gn 31,39; Ex 22,9-11; Job 1,14-15.

En el v. 3 continúa el sabor rural, aunque el poeta se fija ahora en los bienes retenidos a los pobres como prenda de un préstamo. Los personajes en cuestión (huérfano y viuda) constituían en Israel los prototipos de pobres, desheredados y marginados. Este drama social debió de alcanzar dimensiones gigantescas en aquellas sociedades heroicas dedicadas casi de continuo a la guerra: con la muerte de tantos guerreros, los países quedaban sembrados de huérfanos y viudas. Y, si éstos carecían del apoyo de la familia o del clan, estaban irremediablemente expuestos a morir de inanición. Ante la falta de instituciones dedicadas a la acogida de este tipo de personas, los códigos israelitas, profundamente humanitarios, contemplaban en su legislación los frecuentes casos en que se veían implicados huérfanos y viudas.

El v. 3 menciona dos animales típicos de las tareas agrícolas: el burro del huérfano y el buey de la viuda. El segundo hemistiquio afirma con claridad que estamos ante un caso de pignoración de bienes («toman en prenda»): cuando alguien prestaba algo, fundamentalmente dinero, exigía como contraprestación alguna prenda de quien solicitaba el préstamo, hasta que éste fuese devuelto. El caso del huérfano del primer hemistiquio debe ser entendido también desde esta perspectiva. Aparte de que así lo exige el paralelismo sinonímico, el verbo utilizado apunta en esa dirección. En efecto, aunque dicho verbo significa propiamente «conducir» (que muchos exegetas interpretan como «llevarse» o «robar»), puede traducirse por «arre-

ar» (trabajo de los “arrieros”) cuando se trata de ganados o animales de tiro (cf. Gn 31,18; Ex 3,1; 1 S 23,5; Si 38,25). En consecuencia, el v. 3a, en consonancia con 3b, se refiere al prestamista desaprensivo que «trabaja con» («arrea») el burro que ha tomado en prenda del huérfano. Am 2,8 arremete contra los prestamistas que hacen uso privado de bienes pignorados. El v. 3 condenaría, por tanto, la pignoración de animales domésticos de manos de gente pobre: lo único con lo que contarían para poder trabajar y malvivir.

La legislación del AT es muy estricta respecto a casos en que los afectados eran gente humilde. Leemos en Ex 22,25-26: «Si tomas en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás al ponerse el sol, porque con él se abriga; es el vestido de su cuerpo. ¿Sobre qué va a dormir, si no? Clamará a mí y yo le escucharé, porque soy compasivo». También en Dt 24,17: «No torcerás el derecho del forastero ni del huérfano, ni tomarás en prenda el vestido de la viuda». (Observemos la mención del huérfano y de la viuda, como en nuestro texto.)

Pero demos un paso más. Es probable que el poeta quiera decirnos en el v. 3 que los bienes *no son devueltos* a sus necesitados dueños por los desaprensivos que los toman en prenda. El profeta Ezequiel condena sin paliativos tales casos, incluidos en un elenco de conductas abominables: «Quien es justo y practica el derecho y la justicia no come en los montes [= banquetes idolátricos] ni alza sus ojos hacia los ídolos de la casa de Israel, no contamina a la mujer de su prójimo ni se acerca a una mujer durante su menstruación, no oprime a nadie, *devuelve la prenda de una deuda*, no comete rapiñas, da su pan al hambriento y viste al desnudo,...» (18,5-7; también vv. 12.16 y 33,15). Se trata, pues, de un flagrante caso de injusticia comparable a la idolatría.

El v. 4 sigue hablando de la gente humilde, en este caso de pobres e indigentes, víctimas de conciudadanos prepotentes. El verso juega con los verbos «apartar» y «esconderse»: quien no se oculta voluntariamente es obligado a apartarse. Las connotaciones sociales del término «camino» especifican el sentido de ambos verbos. El camino connota, entre otras muchas cosas, estilo de vida, individual y/o social; puede tener sentido ético (casi siempre), o no. En el texto que nos ocupa, se trata sin duda de la vida social compartida, de la convivencia. Apartar a los pobres, dejarlos al margen de ese «camino»,

equivaldría a lo que hoy llamamos "marginación social". Puede darse el caso de que los indigentes lleguen a la automarginación («se esconden», v. 4b), en vista del acoso físico y/o moral de una sociedad clasista e insolidaria. En una sociedad de "gente bien", los pobres estorban, son antiestéticos. Dado el contexto de exclusión social de la gente humilde, resulta improbable una lectura material de «camino», en el sentido de que los urbanitas antisociales echarían a los pobres y desarrapados de las vías de tránsito.

Llegados aquí, conviene que demos un salto hasta el v. 9, que, como puede deducirse por su contenido, forma parte del conjunto de los vv. 2-4. Reaparecen los términos «pobre» (cf. v. 4b), «huérfano» (cf. v. 3a) y «tomar en prenda» (cf. v. 3b). En realidad el v. 9 no es un simple verso espurio formado a partir de los vv. 3-4, pues ofrece al lector una novedad: «Arrancan del pecho al huérfano». ¿Qué quiere decir el poeta? Para empezar se trata de un niño huérfano de padre; es decir, nos encontramos de nuevo ante una viuda, seguramente pobre, como la del v. 3b. Dado el contexto, es probable que estemos ante un modo violento e inhumano de recuperar un préstamo: el niño, arrebatado del seno materno por impago, sería vendido como esclavo. De ese modo, el prestamista recuperaba el dinero "perdido". La rapacidad no tenía frenos: un ser humano (¡eso sí, pobre!) no tenía más valor que un bien material.

La segunda parte del verso (9b) presenta al menos un par de dificultades. Pero nuestra traducción respeta, tal como está, el texto hebreo, que literalmente dice: «y sobre el pobre toman prendas». Hemos interpretado la preposición «sobre» (hebreo *'al*) en el sentido de «contra», «en perjuicio de», a pesar de reconocer el carácter inusual de la construcción «tomar en prenda» con la mencionada preposición.

El v. 5 empieza a presentarnos la otra cara de la moneda: la vida diaria de los marginados, de los desheredados de la fortuna. Decir que los pobres «salen a su faena» (v. 5a) resulta bastante sarcástico. ¿Cuál puede ser la tarea de un indigente marginado? El poeta elige para ello una imagen cruelmente hermosa. Los pobres andan «como onagros de la estepa». La estepa, un lugar árido e inhabitable (cf. Job 38,26), casi intransitable por falta de rutas (cf. Is 43,19), en el que ni siquiera se puede sembrar (cf. Jr 2,2), se contrapone al ajetreo social de los núcleos urbanos, a la organización de los seres humanos, a la vida. (Es

sobre todo Isaías quien utiliza la imagen de la estepa para describir la penosa situación en que ha quedado Judá tras el paso de la oleada destructiva neobabilónica, y para animar a sus conciudadanos con la esperanza de una profunda transformación [cf. Is 32,15; 41,18; 50,2; etc.].) Pues bien, el poeta artífice de nuestro texto compara a los pobres con los onagros esteparios, los asnos salvajes que vagan por las regiones semidesérticas tratando de buscar un matojo reseco que llevarse a la boca. Esa es la "faena" de los indigentes: errar al margen de los núcleos urbanos «desde el alba» (v. 5b), en busca de alimento para sus hijos (cf. v. 5c), un socorro que les niega la sociedad.

Para el v. 6 ofrecemos la traducción y el comentario más consensuados entre los intérpretes. Según éstos, el verso habla del espigueo en los campos de cereales y del rebusco en viñas, dos tareas que podían presenciarse hasta hace pocas décadas en los campos de España. La legislación israelita preveía tales circunstancias (véase Lv 19,9-10; Dt 24,19-22). Es de suponer que el «pobre» del primer texto incluye colectivamente a los huérfanos y viudas mencionados en el segundo.

En cualquier caso, conviene decir que el v. 6 se presta a otras interpretaciones, basadas en diferentes lecturas de un texto hebreo realmente enrevesado. Una traducción literal dice más o menos esto: «En el campo su forraje [de él] recogen, / y la viña del malvado rebuscan». Las traducciones de este oscuro texto se multiplican en virtud de los distintos intérpretes. Estudiarlas una a una sería prolijo e innecesario (por excesivamente técnico). ¿Qué podemos decir, en definitiva? Es posible que el poeta esté haciendo referencia en el v. 6 al proletariado rural (cf. el libro de Rut), al conjunto de gente pobre, marginada y desprotegida que vende su trabajo a los terratenientes con ocasión de las campañas de la recolección. Y no se trata de historia pasada. Basta con que volvamos nuestra mirada a la evolucionada sociedad europea del siglo XXI.

En definitiva, el v. 6 se presta a una doble interpretación: 1) el espigueo y el rebusco de la gente pobre en campos de mieses o en viñas tras la cosecha, como está contemplado en Lv 19,9-10; 2) la presencia del proletariado rural en los campos de Palestina. Resulta difícil decidirse, aunque los vv. 10b-11 apuntarían a la segunda posibilidad. Pero en éstos y otros casos, lo más honesto es hacer profesión de ignorancia.

Los cinco versos siguientes (7-11) requieren una aclaración previa al comentario. De momento, los vv. 7-8 forman una unidad temática: los pobres desarrapados sólo tienen hogares proporcionados por la propia naturaleza, para resguardarse del frío y de la lluvia. Ya hemos visto el intrusismo del v. 9, que debería ser resituado tal vez tras el v. 3 (a no ser que se trate de una glosa marginal). Pues bien, creemos que idéntico carácter podría tener el v. 10a: «Andan desnudos, sin ropa», pues en realidad es casi una repetición del v. 7a.: «Duermen desnudos, sin ropa».

Una vez descrita la penosa tarea diaria de esos lastimosos onagros humanos, el poeta dirige nuestra mirada a la noche que les espera tras una penosa jornada laboral. Y el escenario no es menos patético que en los versos anteriores: la carencia de una colcha o una manta para cubrir su desnudez (v. 7; es decir, su escasez de ropa) indica que deben dormir al aire libre (en una vivienda acondicionada no harían falta cobertores). Por tal motivo, cuando las condiciones climáticas empeoran, sobre todo cuando arrecia la lluvia, se ven obligados a buscar cobijo en refugios naturales (cf. v. 8).

Los vv. 10b-11 (damos por sentado el carácter espurio de los vv. 9-10a) insisten en las penosas tareas del proletariado rural (si no en trabajos propios de esclavos): en los campos de mies, en la almazara y en el lagar. Se trata de tres productos típicos de la Palestina rural: cereales, aceitunas y uvas. La dureza de esta triple labor de la gente humilde que trabaja en condiciones de esclavos es subrayada por la mención del hambre (v. 10b) y la sed (v. 11b). Y no creemos que es exagerado hablar de esclavitud, pues a un proletario rural contratado no le faltaría una provisión (aunque fuese pequeña) de agua y alimento.

La traducción «en la prensa» es más bien conjetural. El problema radica en el término hebreo en cuestión, que algunos estudiosos, basándose en el arameo (véase Esd 4,13.16; cf. Gn 49,22; Sal 18,30), traducen como «muro» o «muralla». A partir de aquí, las respuestas se multiplican. Hay quienes opinan que se trata de las «hileras» de olivos, y traducen: «entre sus hileras [de olivos]». Otros prefieren mantener el significado «muros», y lo relacionan con las paredes de la casa del hacendado ("intra-muros", digamos). Esta interpretación es plausible, pues indicaría una contraposición entre las labores en el campo

(v. 6a) y los trabajos intramuros (¿pero por qué no de la ciudad, en lugar de la casa?). A pesar de lo atractivo de la propuesta, la mayor parte de los comentaristas prefiere leer el un dual hebreo y traducir: «entre las dos piedras [molares]», es decir, en la prensa del aceite. Estaríamos ante un típico caso de metonimia: «piedra» por «muro».

El tétrico espectáculo de esta cuarta estrofa es remachado por el v. 12, donde la mención de Eloah (del que ya casi nos habíamos olvidado, perplejos como estábamos ante el lastimoso panorama que nos ha hecho contemplar el poeta en los vv. 2-11) remite al lector al v. 1 (mención de Shaddai). Este v. 12 parece espurio, pues el lector se sorprende del salto que da el poeta del campo (v. 6a) a la ciudad. Se diría además que estamos contemplando las consecuencias de un asedio (como lo sugiere la mención de los heridos), no de la anarquía jurídica urbana, como opinan otros comentaristas. El cuadro parece estar inspirado en el libro de las Lamentaciones. Puede ser que el poeta quiera decirnos que el supuesto abandono del ser humano por parte de Eloah no se limita al ámbito rural, sino que también en la ciudad suelen escucharse de vez en cuando gritos desgarradores reclamando una respuesta de lo alto que nunca llega: «Eloah no escucha tonterías» (v. 12c).

Llegados a este punto, volvamos la vista atrás, al comienzo de esta cuarta estrofa; releámosla y percibamos el hondo patetismo que exhala. La panorámica es desoladora: pobres exhaustos; gente humilde desposeída de sus limitados bienes por los prestamistas; proletarios rurales explotados y tratados como esclavos; huérfanos y viudas vagando sin rumbo como animales; y finalmente los habitantes de una ciudad, al albur de los asedios y de la muerte. Por una parte, un coro de voces desgarradas por el dolor y el llanto; por otra, un dios no sólo ajeno a tales sufrimientos, sino proclive a considerarlos eventualmente «tonterías» (o «in-sustancialidades»). Y aquí remitimos al comienzo de la estrofa (24,1). ¿Tiene algún sentido trascendente la historia del sufrimiento humano? ¿Aferra Shaddai con sus manos el timón de la historia del hombre? En caso afirmativo, ¿por qué entonces no hace conocedores a sus fieles de los «días» o «tiempos» de su intervención retributiva para honrados y sinvergüenzas, para explotados y explotadores? Entonces los desheredados de la fortuna podrían soportar sus sufrimientos en espera

de dicha intervención. Pero, ¿y si la historia transcurriese mecida en brazos del azar, sin rumbo fijo? Silencio.

La **quinta estrofa** (24,13-17) es una miniatura preciosista, de un tono poético sorprendente. Si se tratase de un cuadro, podría llevar la firma de Zurbaran o de Caravaggio. En efecto, todo el poema está enmarcado por la iteración de términos relacionados con la claridad y la oscuridad («luz», vv. 13a y 16c; o «alba», v. 14a; «durante el día», v. 16b; «mañana», v. 17a; «noche», v. 14c; «a oscuras», v. 16a; «crepúsculo», v. 15a; «sombras», v. 17a [en 17b traducido por «noche»]). El poeta describe el "vampirismo" de ciertos individuos («durante el día se ocultan», v. 16b); son los profesionales de la noche, como lo denomina algún autor.

Este poema, que tiene el sello poético indiscutible del autor del cap. 21, presenta algunos rasgos sobresalientes. En primer lugar, resalta la inclusión formada por «desconocen sus caminos» (v. 13b), por una parte, y «desconocen la luz» (v. 16c) y «habituados al terror» (v. 17b), por otra. En el centro sorprende la afinidad entre «nadie me ve» (suposición) y «se cubre el rostro» (no para no ver, sino para que no le vean, para que no le reconozcan, o para que le "desconozcan"). Finalmente, fijémonos en que la luz descrita en v. 13a está personificada. Se trata de la Luz, como podremos comprobar a continuación.

En efecto, el poeta habla de los «caminos» de la luz, una extraña fórmula que algunos relacionarán sin duda con textos como Job 38,24 («¿Por dónde se reparte la luz?», es decir, ¿qué misteriosas rutas sigue?). Pero no se trata de la luz física, pues el poeta habla de la «rebeldía» a la luz, una terminología usada en el AT con relación a la actitud de la persona (o del colectivo) que se subleva contra las decisiones históricas o contra las ordenanzas de Yahvé. Por otra parte, no es infrecuente en la tradición literaria bíblica la mención de los «caminos» de Yahvé, es decir, de su forma de actuar o de sus disposiciones. Sobre la rebeldía contumaz contra Yahvé, podemos consultar textos como Nm 14,9; Jos 22,29; Ez 2,3; 20,38; Dn 9,5.9; Ne 9,26. Sobre los «caminos» de Yahvé: 2 S 22,22 = Sal 18,22; Os 14,10; Sal 138,5; 2 Cro 17,6; implícito Yahvé en 1 R 3,14; Is 55,8-9; Ez 1,29; Mi 4,2; Ml 2,9; Za 3,7; Sal 25,4; 95,10; etc. Este sentido teológico del término «camino» lo descubrimos también en Job 23,11 y 40,19 (traducido aquí por «obras»), pero sobre todo en 21,14-15a.

Creemos que son testimonios suficientes para confirmar la identificación poética entre la luz del v. 13a y la divinidad. Los «rebeldes a la luz» son los rebeldes a Shaddai, los que rechazan sus prescripciones y caminan por sus propios senderos, unos senderos que van sembrando de muertos, rapiñas y adulterios (cf. vv. 15-16a).

El comienzo del v. 14 puede desconcertar a quien haya leído el poema en su totalidad, pues decir que el asesino se pone en marcha con el alba parece contradecir al v. 16b: «Durante el día se ocultan». Pero se trata de una contradicción aparente, pues el «alba» se refiere aquí a las primeras luces del día, al crepúsculo matutino (en v. 15c se habla del crepúsculo vespertino). Durante la noche la gente ha estado recogida en sus hogares; pero, al hacerse de día, todavía entre dos luces, comienzan a distinguirse, por las callejuelas o por los caminos rurales, las sombras de quienes acuden a sus tareas. Es el momento que aprovecha el asesino para actuar (cf. v. 14a). Sus víctimas (cf. v. 14b) son «pobres» e «indigentes», dos colectivos ya mencionados líneas arriba (24,4). La actividad de estos siniestros personajes tiene lugar entre el crepúsculo vespertino y el matutino: son los reyes de la noche (cf. v. 14c). Son nictálopes depredadores, como las rapaces nocturnas, que se lanzan sobre su presa sin que a ésta le dé tiempo a reaccionar. Amparados en la calma chicha del corazón de la noche, se dedican a asaltar casas (cf. v. 16a).

Tras la mención de asesinos y ladrones, el poeta nos presenta al otro componente del trío fantasmal: el adúltero (v. 15). La ambientación de la actividad de este personaje nos recuerda las andanzas de la adúltera en Pr 7,6.7b.8b.9-10). Ambos textos mencionan la hora de las tinieblas, el crepúsculo vespertino, como momento idóneo para ese tipo de actividades. (¡Evidentemente eran otros tiempos!) El adúltero de nuestro texto piensa que nadie le ve (cf. v. 15b), aunque no puede descartar que no haya algún curioso oculto tras las celosías de alguna ventana, como en Pr 7,6. Por si acaso, «se cubre el rostro» (v. 15c). No en vano, el adúltero se exponía a la pena capital (cf. Lv 20,10).

El final de la estrofa (vv. 16b-17) retoma de forma conclusiva lo ya dicho al comienzo: «Desconocen la luz. Tienen a las sombras por mañana». La perversión moral de asesinos, ladrones y adúlteros queda reflejada en su perversión estética: rechazan la luz; para ellos,

las sombras son como el día. El poeta no saca una conclusión moralizante, pero quien conoce la literatura bíblica sabe que la sanción divina se oculta también agazapada tras las sombras, en espera de caer sobre el criminal. La convicción del adúltero de que su acción pasa inadvertida («Nadie me ve») resulta ingenua. Quizá ignora que las tinieblas han sido creadas por Yahvé (cf. Is 45,7) y que, por tanto, es capaz de convertirlas en aurora (cf. Am 5,8), de hacer la noche tan luminosa como el día (cf. Sal 139,12b). Ya lo decía Job, hablando de Elohim (12,22). La perversión estética del criminal (tiniebla en lugar de luz), reflejo de su perversión moral (mal en lugar de bien), tiene los días contados, como nos enseña Is 5,20.24). Los depredadores nocturnos, igual que todos los que viven entre las tinieblas de la inmoralidad, deberían saber que esa oscuridad en la que medran no es más que la imagen y la antesala de la muerte, como hemos leído en Job 17,13. Pero Job no busca argumentos contra la actuación de estos criminales. Simplemente se limita a constatar la aparente impunidad con la que actúan.

Ya hicimos la observación líneas arriba de que el contenido de la **sexta estrofa** (24,18-25) no puede ser puesto en boca de Job. En efecto, se trata de un escenario en el que contemplamos a los malvados campando a sus anchas; pero se trata de un disfrute ingenuo y efímero, pues tarde o temprano se abate sobre ellos la retribución divina: «Pero Eloah controla con fuerza al tirano... Se encumbra un instante y ya no existe» (vv. 22a.24a). Se trata, pues, de la defensa de la justicia divina, una idea reiterada por los amigos de Job y rechazada tozudamente por éste. Verdad es que en la quinta estrofa Job habla de los malvados, pero no desde la perspectiva de la justa retribución que les aguarda (como en vv. 18-25), sino constatando sus actuaciones aparentemente impunes. Se trata de la misma línea de pensamiento que observamos en la cuarta estrofa (24,1-12). ¿Cómo es posible que un dios justo carezca al parecer de resortes morales para poner freno a semejantes tropelías? Y, en el supuesto de que tenga un plan para actuar, ¿por qué no comunicárselo a sus adictos? (cf. 24,1). Así las cosas, la inmensa mayoría de los comentaristas atribuyen esta última estrofa del cap. 24 a Sofar, cuya última intervención no aparece en la Biblia hebrea.

La estrofa comienza con problemas textuales. De momento sorprende al lector el exabrupto: «No es más que...»¿Pero de quién está hablando el poeta? El texto sólo dice «él», en singular. Esto sugiere que la primera parte del verso primitivo se ha perdido probablemente durante la transmisión textual del libro de Job. Pero la sorpresa es doble, pues, además de la falta de sujeto, resulta que el hemistiquio siguiente presenta un sufijo plural: «su hacienda» (de ellos). Por eso, algunos autores corrigen el hebreo «él [es] ligero/inconsistente» para leer «son ligeros/inconsistentes». Pero tal corrección quizá no tiene en cuenta que el verso precedente (que hemos traducido colectivamente: «*habituados* al terror») también está en singular. Por otra parte, como veremos a continuación, los vv. 18-24 alternan en ocasiones el singular y el plural. Sin duda, todo ello es indicio de una corrupción textual tal que cualquier intento de reconstrucción resulta altamente hipotético.

La traducción ofrecida («No es más que paja en el agua») es la reconstrucción del original «Él es leve sobre la superficie del agua». Dado el contexto, parece razonable pensar que el poeta se está refiriendo a la inconsistencia del malvado, a su "falta de peso" ético y religioso. Como una paja o un palo a merced del agua, puede ser arrastrado o engullido sin poder oponer resistencia. El poeta está jugando con el doble sentido de la raíz hebrea, que significa tanto «ser leve (o ligero)» como «maldecir» (cf. v. 18b). En la lengua hebrea, significado e imagen suelen ir con mucha frecuencia unidos. Así, por vía de ejemplo, la raíz antónima *kbd* significa, al mismo tiempo, «ser pesado» y «merecer respeto», es decir, tener peso específico humano y social.

El problema del v. 18a reside, sobre todo, en su colocación. Su brevedad (¿falta un hemistiquio previo?), la elisión de un sujeto explícito y el uso del singular («él es...») no le acredita un puesto delante del v. 18b, pues en éste se utiliza el plural: «Su hacienda [de ellos]...», a no ser que leamos el singular: «Su hacienda [de él]...». Bien es verdad que, a partir del v. 18c, se recupera el singular hasta el v. 23b, donde reaparece el plural hasta el v. 24c. Pero, echando la vista atrás, nos encontramos con el singular de v. 17b: «habituado...» (aunque lo hemos traducido en plural por armonizarlo con el v. 17a). Si se aceptase la relación entre el v. 17b y el v. 18a (ambos en singular), cabría otra disposición de los esticos y otra traducción:

16b Durante el día se ocultan,
pues desconocen la luz;
17 tienen a las sombras por mañana.
Aunque habituado al terror de la noche,
18a se desliza ligero sobre el agua.

«Se desliza ligero sobre el agua» (traducción posible), es decir, actúa con suma facilidad. El problema, sin embargo, persiste: ¿cómo explicar el paso del plural (vv. 16b-17a) al singular (vv. 17b-18a)?

Otra explicación ofrecida por los expertos consiste en pluralizar el v. 18a: «No son más que paja en el agua», que armonizaría con el plural del v. 18b («su hacienda [de ellos]»). Pero nos topamos con idéntica dificultad: ¿cómo justificar el paso del plural de los vv. 18ab al singular de los vv. 18c-23a?

Como se ve, estamos ante un complejo galimatías, que se resiste a cualquier afanosa interpretación. El texto está muy corrompido, probable indicio de una colección de retazos poéticos o de un trastrocamiento accidental de versos a lo largo del proceso de transmisión textual. De ahí que hayamos reproducido el v. 18a entre puntos, como una frase completa, cerrada en sí misma.

El único problema del v. 18b consiste en justificar el uso del plural («su hacienda [de ellos]»), toda vez que los versos siguientes (hasta 23b) están en singular. Ahora bien, como mera hipótesis, hemos optado por leer el singular («su hacienda [de él]»), dado que el conjunto de los vv. 18a.18c-23a utiliza el singular. Por lo demás, su contenido está claro: el malvado, a pesar de su violencia depredadora, acabará viendo su hacienda maldecida por la gente (probablemente por los explotados), es decir, condenada al fracaso (eficacia de la maldición).

El v. 18c reclama nuevamente nuestra atención: vuelta al uso del singular («no se dirige»). ¿Pero quién es el sujeto: el terrateniente del v. 18b u otra persona anónima? Creemos que se trata del propio dueño. En efecto, dado que las viñas forman parte de su hacienda y ésta ha fracasado como fruto de una maldición, el rico explotador ya no podrá dirigirse a ellas, es decir, se verá impedido del disfrute de su posesión, pues ya no le pertenecen o simplemente han desaparecido. Hay quien supone que el sujeto son los antiguos trabajadores de las viñas, que han abandonado su ingrata labor, privando así al dueño de

brazos que las cultiven; y quien opina que se trata de los pisadores de uva (lagareros). La interpretación no deja de ser seductora; pero quien así opina se ve motivado quizá por el recuerdo del v. 11 (una forma, por otra parte, muy sutil de relacionar la cuarta estrofa [vv. 24,1-12] con la sexta [vv. 18-25], opinión rechazada por la mayor parte de los intérpretes). Más no se puede decir de este verso tan complejo.

Los vv. 19-20 no parecen corresponderse ni con el v. 18 ni con los vv. 21ss. Para empezar, forman una unidad que no se adecua temáticamente al verso precedente. Por otra parte, desde el punto de vista formal, más bien parece la *conclusión* moralizante de un discurso relativo a las acciones criminales de los pecadores, al estilo de 5,27; 18,21; 20,29. Finalmente, el v. 19 ofrece un estilo semejante al de las sentencias del libro de los Proverbios.

Los vv. 19-20 forman, en efecto, una unidad temática. Por una parte, sequía y bochorno consumen la nieve (v. 19a), y los gusanos consumen el cadáver (v. 20b). Por otra, el vientre del Seol (v. 19b; cf. Is 5,14) se contrapone a otro vientre: el materno (v. 20a). Pero, mientras éste deja salir a los hijos, conduciéndolos a la luz, el Seol los devora de forma insaciable (cf. Pr 27,20; Ha 2,5), conduciéndolos a las tinieblas. De la desaparición del agua y del pecador no queda ni la memoria: «lo olvidará» (v. 20a); «no será recordado» (v. 20b, hebreo). En último lugar, también razones de estilo inducen a pensar que se trata de una unidad independiente. En pocos lugares del libro de Job aparecen formulaciones tan densas, plagadas de elementos sintácticos elididos, como veremos más adelante.

La traducción «así el Seol a todos los que han pecado» (v. 19b) requiere una explicación, pues el texto hebreo, desusadamente conciso (o deteriorado), dice literalmente: «el Seol han pecado». Cabría suponer que se ha desprendido, antes del verbo, la forma relativa «a los que». Bien, sea lo que sea, vaya por delante una sorpresa: si, según la tradición bíblica, el Seol es la mansión a la que va a parar el ser humano en cuanto tal, independientemente de su conducta en vida, ¿qué explicación tiene la afirmación de nuestro texto? ¡También la gente honrada da con sus huesos en el Seol! Aunque el texto no lo diga explícitamente, estamos ante uno de los pilares de la doctrina de la retribución: la muerte inesperada del malvado, teoría a la que ya nos tienen habituados Elifaz, Bildad y Sofar. Deberíamos entender de

ese modo el v. 19b: «así el Seol [prematuramente] a todos los que han pecado». En cambio, según la misma doctrina, el honrado disfrutará de una larga vida, según Elifaz (5,26). (Idéntica ecuación en el plano sapiencial: Pr 15,24.) Véase la contraposición de Job 21,7.13.

El v. 20a es una frase densa que hemos glosado en la traducción, pues literalmente dice: «El seno lo olvidará». Naturalmente se trata del seno materno que, como hemos dicho más arriba, forma paralelismo ideológico con el seno del sepulcro y del Seol. De un seno a otro, la vida del malvado puede discurrir en la dicha, pero tal paréntesis será muy breve. Pronto «lo saborearán los gusanos» (v. 20b). El poeta utiliza con audacia y eficacia el verbo «saborear», cuyo uso está reservado a los seres humanos, y denota degustación, fruición y satisfacción (cf. Pr 9,17; Si 40,18). Tras la consumición provocada por los gusanos, nada queda del malvado, ni su memoria: «ni siquiera será recordado» (v. 20c). Es como si no hubiese existido. Y al final de la unidad (vv. 19-20), el apunte moralizante: «La injusticia será tronchada como un árbol» (v. 20c). En términos parecidos se había expresado Bildad en 18,16-19.

El v. 21 parece estar fuera de contexto, pues no es reclamado ni temática ni formalmente por los versos precedentes o siguientes. Se trata probablemente de un estico desplazado, que encajaría mejor al comienzo del capítulo, donde se habla de pobres, indigentes, huérfanos y viudas. Pero el lugar que pudiese ocupar originalmente carece de relevancia, aparte de que nos introduciríamos infructuosamente en un intrincado laberinto de hipótesis.

La mención de la «viuda» es más frecuente en la Biblia hebrea que la de la «estéril». Desde el punto de vista económico, la estéril (se supone que casada) podía contar con el apoyo familiar y social del marido; la viuda, en cambio, estaba expuesta a la soledad, al rechazo social, al hambre e incluso a la muerte. El pleonasmo «estéril sin hijos» (lit. «estéril que no ha concebido») aparece también en Gn 11,30; Jc 13,2.3; Is 54,1.

Pero una vez más (como es habitual en el libro de Job) hemos de enfrentarnos a una dificultad textual en este verso. Se trata del trasfondo verbal de la traducción «agraviaba». El texto masorético utiliza una forma participial masculina correspondiente a dos raíces: 1) («pastorear», «apacentar»; y, en sentido figurado, dicho de personas,

«cebarse», «apacentarse»); 2) «acompañar a», «juntarse con», «frecuentar a»). Pues bien, si aplicamos la primera raíz a nuestro texto, habríamos de traducir: «Se apacentaba a costa de la estéril», es decir, la saqueaba, vivía a cuenta de ella (no sabemos si explotándola laboralmente). En cambio, si damos por buena la segunda raíz, deberíamos leer: «Se juntaba con [o frecuentaba a] la estéril». En tal caso, el poeta nos estaría hablando de una relación adulterina: una mujer estéril podía frecuentar a un hombre siempre que pudiera y quisiera, a sabiendas de que no iba a quedar embarazada, y su marido nunca podría descubrir sus secretas andanzas. Creemos, sin embargo, que la solución es otra. Nos basamos en la hipótesis de una metátesis consonántica en el verbo hebreo, que daría como resultado una raíz con el significado de «hacer daño», «agraviar», «maltratar», «perjudicar». En tal caso, el paralelismo significativo con el hemistiquio siguiente sería perfecto: «maltratar» («hacer el mal») y «tratar bien» («hacer el bien»). Ambos verbos (o sustantivos de la misma raíz) aparecen frecuentemente en paralelismo en la Biblia hebrea.

Tras el v. 21, cuyo carácter espurio ya hemos comentado, nos encontramos con un conjunto (vv. 22-24) carente de sujeto en el texto hebreo. ¿De quién está hablando el poeta? Como podremos ver, lo más probable es que se trate de Eloah (cf. notas textuales). De momento surge la dificultad presentada por el verbo que hemos traducido como «controlar», que contiene dos destacados núcleos significativos: «tirar de» (= «arrastrar», «atraer») y «es-tirar» (= «prolongar», «alargar»). Si el sujeto es Eloah, como creemos, y consideramos complemento objeto el colectivo «poderoso[s]», el matiz denotativo del verbo se corresponde con la imagen del pescador que cede sedal al pez que ha picado (cf. Job 40,25), pero sólo para controlarlo mejor, o con la del jinete que da rienda suelta al caballo, pero controlándolo con el bocado de freno: «alarga» (da largas), pero «tira de» él. La forma adverbial «con su fuerza» se refiere sin duda a Eloah. Se trata de una expresión relativa a la actividad todopoderosa divina, a cuya potencia nada ni nadie puede sustraerse (cf. Job 9,19; 26,12; 36,22; también Ex 15,6; 32,11; Nm 14,13; Dt 4,37; 9,29; 2 R 17,36; Jr 10,12; 32,17; 51,15; Sal 29,4; 65,7). Eloah controla con fuerza al poderoso para evitar que se extralimite, en espera de su inminente actuación punitiva. La idea encaja en el núcleo básico de la doctrina de la retribución.

La interpretación del v. 22b divide de nuevo a los intérpretes. Literalmente dice así: «se levanta y no confía en su vida». Primera pregunta: ¿hay que pensar en un solo sujeto o en dos? Segunda: si es uno, ¿de quién se trata, de Eloah o del malvado?; si son dos, ¿cuál es su identidad? En primer lugar, el segmento «no confía en su vida» parece inaplicable a Eloah. El problema principal radica en «se levanta». Para un cierto número de intérpretes, este verbo se refiere a Eloah, pues en la Biblia hebrea describe en ocasiones la acción de la divinidad inmediata a su intervención o previa a la emisión de una sentencia (cf. Nm 10,35; Is 33,10; Jr 2,27; Sal 3,8; 7,7; 9,20; 12,6; 17,13; etc.). A pesar de estas evidencias, pensamos que el poeta no está refiriéndose aquí a Eloah, sino al malvado. El verbo en cuestión, cuyo significado genérico es efectivamente «levantarse», se despliega denotativamente en distintas precisiones: «mantenerse firme» (Is 32,8); «resistir» o «subsistir» (Am 7,2.5); «tenerse en pie» (Job 8,15). Pr 28,12b nos ofrece un matiz significativo muy adecuado a nuestro texto: «cuando *se imponen* los malvados, no se encuentra un alma». Así, el malvado del v. 22b puede imponerse, subsistir, pero su éxito social o material no le proporcionará seguridad alguna, pues «no puede confiar en su vida». Quien controla la existencia es Eloah.

Creemos, en consecuencia, que los verbos del v. 22b tienen el mismo sujeto. Continúa así el entramado de la doctrina de la retribución: el malvado puede prosperar económicamente e imponerse socialmente, pero es incapaz de disponer de su existencia, que llegará a su fin cuando Eloah lo disponga. Sus pasos se acortarán prematuramente.

El v. 23 presenta una dificultad textual semejante a la del v. 22. Si en éste sorprendía el plural «poderosos» como sujeto (así lo creemos) de «aunque subsista» (singular), en el v. 23 llama la atención la aparente inadecuación del singular del primer hemistiquio («le da») con el plural «sus pasos» (de *ellos*). Para este último caso leemos, sin mucha convicción, «sus pasos» (de él), siguiendo la opinión de numerosos comentaristas. Sea lo que sea del caso, el poeta nos presenta un dios que controla a los poderosos con decisión (cf. v. 22a), y que, al propio tiempo, les da sedal (como a los peces) o rienda suelta (como

a los caballos); pero, en definitiva, él es quien controla la caña de pescar y las riendas. Una divinidad aviesa, que hace que el poderoso crea que todo le va bien, cuando en realidad sus pasos (su conducta) son vigilados (v. 23b). En el momento menos pensado, caerá sobre él la retribución divina por sus perversas acciones. A Eloah no se le escapa nada, aunque su silencio haga a veces pensar lo contrario a la gente honrada que se revuelca en la pobreza y se nutre sólo de dolor.

El primer término del v. 24 ha dado mucho que pensar a los investigadores, pues resulta anómala la forma verbal hebrea correspondiente a «se encumbran», hasta el punto que algunos críticos, de acuerdo con la versión griega (*to hypsōma autoū*), prefieren leer un sustantivo: «su encumbramiento». Con la mayor parte de los intérpretes creemos que se trata de una forma verbal plural, como las que vienen a continuación.

En definitiva, el poeta insiste en el carácter efímero de la prosperidad de los poderosos depredadores. Eloah les da confianza en sí mismos (cf. 23a), pero ésta es efímera, dura muy poco («un instante»), sólo hasta el momento en que Eloah decide poner en marcha el dispositivo de la retribución. El poeta nos deleita con la brusca y efectiva contraposición entre la altura y la grandeza connotadas en el verbo «encumbrarse» y la pequeñez sugerida por el adverbio «un instante». Tal efectismo casi visualiza la caída estrepitosa de los poderosos malvados.

Termina el v. 24 (y la última estrofa) con una imagen botánica que, aunque muy arraigada en la tradición literaria del Antiguo Testamento, no deja de tener cierto regusto a glosa. El verbo hebreo por «amustiarse», «agostarse» o «marchitarse» siempre aparece en el ámbito del símil (con la partícula comparativa o sin ella). El propio libro de Job nos ofrece dos ejemplos de su uso: el ser humano se marchita *como* una flor (14,2); el ramaje del árbol-malvado se agosta (18,16). El Salterio nos proporciona otros dos ejemplos claros: los malvados se secan como el heno (Sal 37,2); el hombre (v. 3) florece y se seca (Sal 90,6). Aunque escasos, estos textos demuestran que el verbo en cuestión tiene una aplicación metafórica en dos direcciones: se dice del ser humano en general o del malvado. Naturalmente, la primera aplicación tiene su origen en la concepción caduca del ser

humano como creatura (cf. Is 40,6). La segunda, en cambio, se refiere al malvado en el marco de la doctrina de la retribución. El ser humano como tal se va secando lentamente, como la hierba del campo, pero tal "agostamiento" será prematuro para el malvado. Vemos, pues, que nuestro texto del v. 24c está anclado en la tradición de la Biblia hebrea.

Después de explorar todas las dificultades textuales que presenta el conjunto de los vv. 22-24, intentemos valorar su contenido. Pero antes, por mor de la claridad, reproduzcamos la traducción:

> 22 Eloah controla con su fuerza al poderoso:
> aunque subsista, no puede confiar en su vida;
> 23 le ofrece seguridad y tranquilidad,
> pero sus ojos vigilan sus pasos.
> 24 Se encumbran un instante, y no queda ni uno;
> serán abatidos, desaparecerán como todo.
> Como cabeza de espiga se amustiarán.

Antes de nada, fijémonos en los dos ejes semánticos antitéticos, uno positivo y otro negativo, que recorren este breve poema. Por una parte destacan: fuerza–permanencia–seguridad–encumbramiento; por otra: debilidad–transitoriedad–inseguridad–abajamiento. Digamos que, en esencia, se trata del eje divino y del eje humano. El ser humano, si se muestra dócil a la divinidad, comparte en cierta medida sus atributos y cualidades; pero esas prerrogativas, que son puro don, se ven reducidas a la nada cuando el hombre se rebela contra su dios, cuando abandona las claves éticas que, en cierto modo, lo "divinizan". Para los defensores de la doctrina de la retribución existe casi un resorte inscrito en la naturaleza, que automáticamente se pone en funcionamiento: cuando una pieza de la maquinaria creatural no cumple con su función es automáticamente rechazada. Esta especie de mecanización es la que acabó en definitiva con el pensamiento retributivo, pues éste implicaba la existencia de un dios frío, maniatado por su compromiso con la justicia; un dios incapaz de mostrar un rostro amable y de dejarse conducir por la misericordia. Si Yahvé ha creado un ser esencialmente frágil (como iteran incansablemente los amigos de Job), ¿a qué exigirle cotas de virtud inalcanzables?

Terminamos el cap. 24 con unas palabras sobre su último estico (v. 25): «Si no es así, ¿dónde está quien pueda desmentirme, / reduciendo a nada mis palabras?». Esta observación sí que brota de labios de Job. Pero nos encontramos con un problema: si los vv. 18-24, como hemos venido afirmando, no pueden haber salido de los labios de Job, ¿qué hacer con este verso conclusivo? Es cierto que los vv. 18-24 resultan chocantes en boca de Job: ¿cómo puede exponer con tanto entusiasmo una doctrina retributiva que, en los discursos que ha pronunciado hasta el momento, impugna con tal despliegue retórico y tanta violencia? Dadas las afinidades de estos versos con el cap. 8, cabría pensar que se han descolgado de un discurso de Bildad (quizá del cap. 25, dada su brevedad) o, mejor, que formaban parte de un discurso perdido de Sofar (que falta precisamente en este tercer ciclo de discursos). En consecuencia, pensamos que estas palabras reivindicativas de Job en el v. 25 deberían ir colocadas al final de su intervención (v. 17), o quizá, alternativamente, tras el v. 12, si consideramos que los vv. 13-17 tampoco son originales del discurso de Job.

En cualquier caso, estas últimas palabras de nuestro hombre rezuman amargura, pero también una actitud que sus doctrinarios amigos definirían como altanería y engreimiento blasfemos. Sus palabras suenan así: «Las cosas son como yo digo; de lo contrario, a ver quién hay capaz de decir que miento». Naturalmente, Job se está enfrentando una vez más a Yahvé (oculto tras el «quien» del texto, aunque no lo mencione. Al final (caps. 38ss) Yahvé no le llamará mentiroso, pero le hará ver que abordaba la problemática de la condición humana desde un ángulo equivocado. Yahvé tiene sus propios designios, ante cuyo desciframiento el ser humano desatina: «¿Quién es éste que denigra mi designio / hablando sin saber lo que dice?» (38,2). Resulta curiosa la afinidad léxica entre la pregunta de Job en 24,25 («¿Dónde está quien pueda... mis palabras?») y la de Yahvé en 38,2 («¿Quién es éste... lo que dice [lit. con palabras]?»). Desde la óptica del cosmos, Job acabará reconociendo que sus palabras desatinaban (cf. 42,3). El ser humano necesita perspectiva, salir fuera de sí, para captar la verdad; desde el solipsismo, desde un narcisismo enfermizo, sólo consigue convertirse en su propio infierno.

Grandeza de la divinidad (c. 25)

25 [1] **Bildad de Súaj respondió así:**

[2] ***Soberanía y terror le escoltan**,**
impone la paz en *sus* alturas.
[3] **¿Se pueden calcular sus tropas?***
¿Sobre quién no se alza su luz?
[4] **¿Cómo ser justo el hombre ante *El*?**
¿Cómo ser puro el nacido de mujer?
[5] **Si ni siquiera la luna tiene brillo,**
ni las estrellas le parecen puras,
[6] **¡cuánto menos el hombre, esa carroña!**
¡cuánto menos el gusano humano!*

V. 2 «le escoltan», lit. «[están] con él».
V. 3 Lit. «¿Hay un número para sus tropas?».
V. 6 Aunque la idea básica del poema está claramente expuesta, su brevedad hace sospechar que está truncado. Algunos autores le añaden 26,5-14. Véase comentario.

Como ocurría en el capítulo anterior, de nuevo aquí nos vemos enfrentados a algunos problemas, esta vez no tanto relativos al texto cuanto a las dimensiones de esta intervención de Bildad. Si las comparamos con la extensión que el poeta concede al resto de las intervenciones hasta el momento, salta a la vista que este poema ha perdido parte de su material durante la transmisión del texto del libro, o bien que forma parte de otro discurso, y que un recopilador lo ha recolocado aquí añadiendo el encabezamiento «Bildad de Súaj respondió así» (v. 1). A pesar de las dudas, la mayor parte de los exegetas cree que efectivamente este poema pertenece al discurso original de Bildad en este tercer ciclo de discursos, si bien lo enlazan con ciertas partes de los poemas siguientes.

El poema empieza de forma abrupta, en tono hímnico, sin ningún tipo de introducción, probablemente perdida. Ni siquiera es mencionado el nombre de la divinidad, que aparecerá después, en el v. 4. «Soberanía» y «terror» describen, de entrada, su naturaleza. El primer término es en realidad el infinitivo sustantivado de un verbo que significa «gobernar», «señorear», «dominar». Puede aplicarse al rey (cf. Jc 8,22; Dn 11,3; Za 6,13), a un individuo cualquiera (cf. Gn 3,16;

37,8; Dt 15,6), a un colectivo (cf. Sal 106,41; Lm 5,8) y a Yahvé (cf. Sal 66,7 [dominio de las naciones]; 89,10 [contexto creacional]). El despliegue de la soberanía divina en el ámbito creatural se aprecia, entre otros textos, en Sal 89,7-12.14.

Por lo que concierne al segundo término («terror»), conviene mantener el sentido propio de «miedo», «pavor», «terror», sin dulcificaciones pretendidamente cristianas. El terror ejercido por Yahvé se manifiesta en la guerra santa (cf. Ex 15,16; 1 S 11,7; 2 Cro 14,13; 17,10); de ahí que, sobre todo en la literatura profética, las derrotas de los enemigos tradicionales de Israel lleven el sello del terror divino (cf. Jr 48,43s; 49,5), incluso el castigo del propio pueblo elegido (cf. Jr 30,5.7). El terror de Yahvé suele ir unido a su *dominio* sobre la creación; de ahí que sus pavorosas manifestaciones vayan acompañadas de temblores de tierra (cf. Is 2,10.19). Bastaría Is 24,17.19-20 para ilustrar esta última afirmación.

En la tradición bíblica podemos constatar la historia y la importancia de este teologúmeno del terror divino. Como hemos visto en algunos textos, es evidente su inmediata y natural conexión con la institución de la guerra santa. La divinidad marchaba al frente de sus tropas, infundiendo terror a los enemigos de su pueblo. Cuando la teología de la creación (metáfora del poder divino) fue cuajando en el Israel asentado en Canaán, la representación cananea de la teomaquia penetró también de rondón en ella. (Aclaremos, sin embargo, que la belicosidad del dios de la guerra santa y las sangrientas batallas entre los dioses por alzarse con el poder en el panteón no eran más que un reflejo de la belicosidad del rey terreno y de las luchas encarnizadas entre los cortesanos por conquistar el cetro real, respectivamente. No era, pues, necesario efectuar una conexión entre el dios guerrero y el dios creador, transfiriendo a éste las cualidades bélicas del primero.) En tercer lugar, la idea del terror divino penetró en el terreno de la apocalíptica, probablemente a través de la profecía (cf. los rasgos apocalípticos de Is 24,17-22); en los últimos tiempos, Yahvé infundirá su terror a todos los enemigos que se le enfrenten: «al ejército de lo alto en lo alto / y a los reyes de la tierra en la tierra» (Is 24,21).

Dejando aparte estas consideraciones de tipo histórico, digamos que el problema se plantea cuando el terror es fruto de la incom-

prensible actuación divina en el ser humano. Job interpreta su propia situación de deterioro físico, miseria y abandono como consecuencia de la misteriosa mano de la divinidad: «Me sucede lo que más temía, / me encuentro con lo que más me aterraba» (3,25; cf. 31,23). Elifaz interpreta el terror que asalta a Job desde la perspectiva de la intervención punitiva divina (cf. 22,10).

Pero continuemos con nuestro texto. El terrible soberano «impone la paz en sus alturas» (25,2b). El término «alturas» hace referencia a las esferas celestes donde Yahvé habita y desde donde ejerce su poder sin competencia alguna: son "sus" alturas, un terreno vedado, que le pone a salvo de cualquier eventualidad. Despliega su poder como un rey, imponiendo la paz (*šālôm*) desde su morada. El hecho de que la paz forma parte del ejercicio de su soberanía es resaltado por el uso del verbo que hemos traducido como «imponer», que en realidad significa «hacer», un verbo frecuentemente utilizado para describir el "hacer creacional" divino (Gn 1,31; 2,2; Is 44,24; 45,7; Sal 96,5; 104,19; 146,6; etc.). Yahvé "hace", "confecciona" la paz, es decir, trata de que todo vuelva al diseño creacional de los orígenes, como quien recose un tapiz que se ha rasgado.

La imagen del soberano que confecciona la paz con su poder va acompañada de la imagen del dios guerrero: «¿Se pueden calcular sus tropas?» (v. 3a). El término «tropas» debe ser interpretado en una doble dirección: 1) se trata de la primitiva concepción cosmomítica de los astros como ejército en formación a las órdenes del dios creador; en tal caso, «tropas» equivaldría a «ejércitos», término éste presente en la conocida epíclesis «Yahvé [dios] de los ejércitos»; 2) el término «tropas» o «ejércitos» acabó designando a la milicia israelita en el marco de la guerra santa. Yahvé al mando de sus tropas celestes tenía un sosia terreno: Yahvé, presente en el Arca, como caudillo de las tropas de Israel. Llegados a este punto, advertimos que nos hallamos situados en un terreno movedizo, ante un peligro que debería ser conjurado y expulsado de una vez por todas del territorio teológico: la relación entre la paz y la milicia. ¿Recordamos las Cruzadas, animadas por Papas y Santos? Podemos pensar también en el papa Julio II, a caballo al frente de sus mesnadas, empeñado, como Vicario de Cristo, en acabar con los "enemigos" de la Sede de Roma. Las guerras santas han llagado y siguen lacerando la piel de la ya milenaria

Eurasia monoteísta. Y todo ello en nombre de un arcaico diseño mitológico del que son ajenos los avatares del ser humano. El mito está al servicio del ser humano, no viceversa.

Yahvé, el mítico dios del cosmos, ese ser poderoso y terrorífico, ese Superman Olímpico, se identifica con la luz, de la que es su fuente: «¿Sobre quién no se alza su luz?» (v. 3b). Es evidente que la expresión «su luz» equivale a «la luz que Él es». Verdad es que Elohim separó la luz de las tinieblas (Gn 1,4); pero, según otra tradición, Él la creó (cf. Is 45,7; Sal 104,2). Asimismo, la expresión "luz de tu rostro" (cf. Sal 4,7) apunta sin duda a la naturaleza luminosa deYahvé; Is 10,17, por ejemplo, lo define como "luz de Israel". Esta naturaleza, conocida en todas las religiones circunvecinas de Israel, está asociada a una concepción ígnea de la divinidad, también cultivada en todo el Próximo Oriente, además de en la Biblia hebrea. Si Yahvé es fuego, necesariamente estará envuelto en un halo de luminosidad, que, como símbolo arquetípico, servirá a los poetas israelitas para describir la naturaleza bienhechora de la divinidad.

Bildad nos hace descender vertiginosamente de las puras esferas celestes para contemplar la penosa y sórdida condición humana: «¿Cómo ser justo el hombre ante El? ¿Cómo ser puro el nacido de mujer?» (v. 4). Observemos el doble paralelismo sinonímico «justo//puro» y «hombre//nacido-de-mujer». El término «justo», aplicado a una persona o a la divinidad, expresa su peso específico ético, su capacidad de colaborar en el mantenimiento o mejora del orden justo ínsito en la sociedad y/o en el cosmos. En la tradición literaria bíblica, justicia y orden se dan la mano. Para Bildad, la justicia humana no puede compararse a la del dios El, sencillamente porque el hombre es radicalmente impuro. ¿Pero qué significa en este contexto «ser puro»? El verbo hebreo correspondiente, que sólo aparece en ocho ocasiones en la Biblia hebrea (incluido Mi 6,11), denota básicamente cualidades éticas, aplicado a las actuaciones y criterios tanto divinos (cf. Mi 6,11; Sal 51,6, paralelo "ser justo") como humanos (Is 1,16; Sal 73,13a; 119,9; Pr 20,9). Podemos consultar, al respecto, Is 1,16 y, sobre todo, Pr 20,9.

La mención del «corazón» en este último texto y en Sal 73,13 implica que la pureza afecta a la racionalidad y a la conciencia. Y, en esa perspectiva, la estructura del ser humano está *naturalmente*

agrietada. En consecuencia, «justicia» y «pureza» son cualidades *naturales* de la divinidad. Ni siquiera las huestes divinas (luna y estrellas, v. 5) pueden alardear de pureza. Es posible que en esta afirmación se oculte una actitud polémica hacia las religiones orientales, que divinizaban a los astros.

Si ni siquiera los seres celestes, que, como un ejército en formación, cumplen fielmente las instrucciones divinas, carecen de pureza a los ojos de El, «¡cuánto menos el hombre, esa carroña!, ¡cuánto menos el gusano humano!» (v. 6a). Los términos «carroña» y «gusano» no son meros recursos retóricos para definir la pequeñez y asquerosidad del ser humano; en realidad sirven para definir su ser-para-la-muerte. El hombre, un ser insignificante, débil y efímero, se contrapone a un dios soberano, sólido éticamente y perenne.

Es probable que Bildad, a pesar de su brillante lección tan bien aprendida, sea consciente, aunque no lo diga, de la aporía teológica en la que están enzarzadas sus ideas. En efecto, ¿cómo puede exigir alguien al ser humano unas cualidades de justicia y pureza que se substraen necesariamente a su capacidad *natural*? ¿Cómo puede responder un ser creado, *naturalmente* caduco e imperfecto, a las exigencias de un ser Creador, *naturalmente* perenne y perfecto? No es la primera vez que los amigos de Job hacen gala de su pericia en aporías, que convierten su discurso necesariamente en una rancia y dañina ideología. Y cuando la teo-logía se convierte en ideo-logía, cuando Dios queda reducido a la cualidad de entelequia (recordemos la definición tomista de "ens a se"), automáticamente deja de interesar a la gente. Cuando la teología es comercializada a través de una ideología, Dios se convierte en un ser maniatado, manipulable e indefenso.

En cualquier caso, este breve discurso de Bildad está perfectamente estructurado en una disposición concéntrica:

A. Soberanía (cielo)
B. Tropas – luminosidad
C. No-justo; no-puro
B'. Estrellas – pureza
A'. Bajeza (tierra)

RESPUESTA A BILDAD. GRANDEZA DE LA DIVINIDAD (c. 26)

26 [1] **Job respondió así:**

[2] ¡Qué bien sabes sostener al débil!
¡Qué bien socorres al brazo impotente!
[3] ¡Qué buenos consejos das al ignorante!
¡Qué enorme talento *has dado a conocer*!
[4] ¿A quién diriges tus palabras?
¿Quién te inspira lo que dices*?

[5] Se estremecen *los Refaín*
***bajo las aguas, y* sus moradores.**
[6] El Seol está desnudo ante él,
***Abaddón* se halla al descubierto.**
[7] Él tendió el Septentrión sobre el vacío,
suspendió la tierra sobre la nada.
[8] Encierra las aguas en sus nubes,
sin que el nublado ceda por el peso.
[9] *Oculta* la cara de la luna llena*,
***despliega* sobre ella su nube.**

[10] *Trazó un límite circular para* las aguas*,
en los confines de la luz y las tinieblas.
[11] Las columnas del cielo *se tambalean*,
***se espantan* cuando él amenaza*.**
[12] Con su fuerza hendió el Mar,
con su *estrategia* aplastó a Rahab.
[13] *Con su* soplo *quedaron esplendorosos* los cielos*;
su mano traspasó a la Serpiente Huidiza.
[14] Y esto es sólo una muestra de su obra*:
¡qué apagado es el eco que nos llega!
¿Quién captará su poderoso estruendo*?

V. 4 Lit. «¿De quién es el aliento que sale de ti?».

V. 9 Otra posible traducción: «Oculta la visión [lit. la parte delantera] de su trono».

V. 10 «las aguas», lit. «la superficie de las aguas».

V. 11 «cuando amenaza», lit. «ante su amenaza [o rugido]».

V. 13 «quedaron esplendorosos» (o «relucientes»); otros traducen en activo (suj. la divinidad): «dejó esplendorosos».

V. 14 (a) «su obra», lit. «su camino», es decir, «su actuación» o «su gobierno».

(b) «poderoso estruendo» (= «estruendo de su poder»), o «el estruendo de sus hazañas».

Nuevo capítulo del libro y nuevos problemas textuales. Las anomalías que hemos venido advirtiendo a partir del cap. 24 se prologan en este cap. 26: ¿cómo cohonestar los vv. 2-4 con la sección hímnica posterior (vv. 5-14)? Por una parte, resulta infrecuente en Job el recurso a la teología hímnica (excepción hecha de 9,5-13); por otro, el comienzo de este himno, con su mención del inframundo (v. 5a), no encaja en ese género literario, que habitualmente suele remitir de entrada al ámbito celeste (cf. p.e. Sal 29; 33; 47; 65; 95; 98; 100; 135; 136; 144; etc.). En consecuencia, la mayor parte de los intérpretes sospecha, con razón, que los vv. 5-14 no pueden ser puestos en boca de Job, sobre todo porque, a lo largo del libro, la teología de la creación constituye una argumentación típica en teodicea y entre los doctrinarios de la retribución. Por tal motivo, toda esa sección hímnica suele ser atribuida a uno de los tres contertulios del protagonista, quizá a Bildad. En tal caso, los vv. 5-14 deberían ser leídos después de 25,6. Por lo que respecta a los vv. 2-4, casi todos los expertos los atribuyen a Job.

Como es habitual en Job al dirigirse a sus amigos, adopta también aquí (vv. 2-4) una actitud sarcástica y corrosiva. A veces ha dado vía libre al ataque directo (cf. 13,4-5.7-12) o a la amargura (como en 19,2-3); en otras ocasiones, sin embargo, opta por una desabrida ironía (cf. 12,2). Job, que se siente débil e impotente (v. 2), no recibe de sus contertulios lo que esperaba: sostén y socorro. Pero sabe muy bien lo que dice; está convencido del carácter justo de sus quejas. Por eso, el adjetivo «ignorante» no implica una autoconfesión de Job; se refiere a la opinión que Bildad tiene de él.

Los vv. 2-3, con sus exclamaciones iniciales, forman una unidad asentada en cuatro verbos: «sostener», «socorrer», «aconsejar» y «dar a conocer», que Job relaciona irónicamente con Bildad, convertido en un dechado de perfección. En cambio, nuestro hombre se ve a sí mismo privado de fuerza, poder y sabiduría, es decir, convertido en una nulidad. El hebreo expresa esta privación mediante el triple recurso a una conjunción negativa. Él es «débil» (lit. «*sin* fuerza»), «impotente» (lit. «*sin* poder») e «ignorante» (lit. «*sin* sabiduría»). Llegados aquí, la ironía se extrema, pues, frente a esa *privación* de Job, Bildad tiene un «*enorme* talento».

Si ahora observamos de cerca estos dos primeros versos del cap. 26, percibiremos los matices concretos que exhiben cada uno de ellos. Mientras el v. 2 contempla una posible praxis auxiliadora por parte de Bildad («sostener» y «socorrer»), el vocabulario del v. 3, de corte sapiencial, apunta más bien a una comprensión de la realidad que se erige en fuente del socorro. Con mucha frecuencia en el Antiguo Testamento, los dos verbos del v. 2 sirven para describir, de forma eminente, la actuación liberadora de Yahvé. Por su parte, el v. 3 reproduce en su totalidad un léxico frecuente en la tradición sapiencial israelita: «aconsejar», «sabiduría», «talento», «hacer saber», «dar a conocer»). En definitiva, Job está usando un acerado sarcasmo para acusar a Bildad de ser incapaz de socorrer al necesitado (v. 2) por carecer de la más elemental perspicacia (v. 3).

El v. 4 abandona el terreno de la ironía para dar paso al rechazo abierto de Bildad por parte de Job: «¿A quién diriges tus palabras?» (v. 4a), como si dijera: «lo que estás hablando no tiene el más mínimo eco en mí; no tiene nada que ver con mi situación personal». Job rechaza un diálogo que él considera "de sordos". Además, es posible que nuestro hombre esté acusando indirectamente a Bildad de una intolerable pretensión: creer que sus palabras están inspiradas por la divinidad. En efecto, la traducción literal del v. 4b sería: «¿De quién es el aliento que sale de ti?». El término hebreo por «aliento» o «respiración», que aparece en la Biblia hebrea en 24 ocasiones, se aplica al ser humano y a la divinidad. En cualquier caso, la fuente de ese soplo vital se encuentra en Yahvé: «Entonces Yahvé Elohim formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices *aliento* de vida, y el hombre se convirtió en un ser vivo» (Gn 2,7). De este aliento vital humano hablan textos como 1 R 17,17; Is 2,22 (mención de la nariz); Dn 10,17; Pr 20,27. La relación de la vida con el fenómeno de la respiración desemboca en la denominación de un ser vivo precisamente como *aliento* (cf. Gn 7,22 [mención de la nariz]; Dt 20,16; Jos 10,40; 11,11.14; 1 R 15,29; Is 57,16 [identificado como "espíritu"]; Sal 150,6). En consecuencia, un ser es definido como "vivo" por su participación en el aliento divino. Según Is 42,5, Yahvé transmite su aliento al pueblo, es decir, lo mantiene vivo; y también su *aliento* proporciona vida al individuo (cf. Job 33,4). Si el aliento vital define de algún modo al animal inteligente, sobre todo al ser humano, es lógi-

co que la antropología hebrea relacione ese aliento (divino) con la inteligencia. Leemos en Job 32,8: «Pero hay un *aliento* en el hombre, / el *soplo* de Shaddai, que lo hace inteligente». Podemos consultar también Job 27,2a.3 y 34,14.

Desde la perspectiva que nos proporcionan estos textos, cabe pensar que Job está acusando indirectamente a Bildad de engreimiento, al creer que sus palabras tienen como fuente de inspiración al propio Yahvé. En tal caso, la actitud de Bildad sería idéntica a la desplegada más tarde, sin rubor, por Elihú: «Me siento lleno de palabras, / preñado de un *aliento* incontenible» (32,18), donde este «aliento» alude sin duda al *soplo* de Shaddai de 32,8.

Por estas y otras razones, Job se cierra a las palabras de Bildad, acusándolo indirectamente de ignorancia y engreimiento. Su discurso, con pretensiones de acendrada teología, no es más que una sarta de dislates que obvia los avatares reales del ser humano. ¿Puede existir un coherente discurso sobre Dios que deje al margen el discurso sobre el ser humano *concreto*? Un discurso sobre el Hombre no es más que un discurso que se balancea en el vacío, sencillamente porque el hombre-idea no existe, como tampoco existe el dios-idea.

Al abordar el comentario del resto del capítulo (sección hímnica de los vv. 8-14), nos adentramos una vez más en la problemática literaria del libro de Job. El v. 8 llama sin duda la atención del lector por su comienzo brusco: «Se estremecen los Refaín bajo tierra». La carencia de la introducción típica de los himnos (véase más arriba) sugiere que éste no es el lugar original de esta sección. La sospecha se acrecienta cuando resulta incoherente que Job pueda pronunciar estas palabras, después de haber puesto en duda, en intervenciones anteriores, la sabiduría y el poder de Eloah. Por otra parte, las secciones hímnicas del Antiguo Testamento cumplen casi siempre con una función específica: se mueven en el espacio de la teodicea, ámbito al que siempre se ha opuesto nuestro protagonista. No es, por tanto, de extrañar que la mayoría de los exegetas opine que los vv. 8-14 están desplazados, y que los resitúen en alguna intervención de los amigos de Job, concretamente entre los discursos de Bildad.

Como hemos dicho líneas arriba (véanse notas correspondientes), 26,8-14 ocupa un lugar más razonable después de 25,6, es decir, como prolongación de la última intervención de Bildad. Y no faltan

razones para ello. En concreto, el eje vertical cielo-tierra que observábamos en 25,1-6 parece ser completado razonablemente por la mención del mundo subterráneo en 26,5-6.

No resulta fácil decidir si 26,8-14 está formado por dos unidades poéticas (vv. 5-9 y 10-14), como opinan algunos críticos, o si se trata de un bloque salido de la pluma de un solo autor. Por diversas razones, nos inclinamos por la segunda posibilidad. Si nos fijamos en el léxico, el vocabulario del miedo aparece en el v. 5 («se estremecen») y en el v. 11 («presas de terror»). Por otra parte, el poder divino implícito en los vv. 7ss es mencionado explícitamente en los vv. 12 («fuerza») y 14 («poder»). En cualquier caso, los vv. 5-14 no parecen seguir un patrón lógico, pues al v. 10 («Trazó un cerco sobre la faz de las aguas, / en los confines de la luz y las tinieblas») le correspondería un lugar más apropiado después del v. 7 («Él tendió el Septentrión sobre el vacío, / suspendió la tierra sobre la nada»). El orden «nada» – «luz-tinieblas» se acerca más al relato de Gn 1. Así, además, a la mención de las aguas en el v. 10 correspondería la presencia de las aguas en el v. 8. Por tanto, 7-10-8 parecería la secuencia más lógica de la versificación. Pero quizá estamos aplicando unos criterios lógicos occidentales a los que no se ajusta (ni tiene por qué ajustarse) la poesía oriental.

El v. 5 nos introduce en la sordidez del mundo subterráneo («bajo las aguas»). Allí moran los Refaín, es decir, los tétricos espectros de los difuntos, lúgubres habitantes de un mundo sin vida y sin luz. La raíz hebrea de la que proviene el sustantivo «Refaín» denota desfallecimiento, mengua, consunción y falta de resortes físicos y psicológicos, es decir, todo aquello que caracteriza lo opuesto al ser vivo. El inframundo es el «reino de las Sombras» (Pr 2,18; cf. 21,16), incapaces de comunicarse con Yahvé («¿se alzan las Sombras para darte gracias?», Sal 88,11), de volver a salir de donde están («las Sombras no se levantarán», Is 26,14). La casa de Doña Necedad es comparada al espacio donde moran las Sombras (cf. Pr 9,18). El profeta Isaías (26,19), en un incomparable arranque poético, describe la restauración de Jerusalén y sus moradores con la metáfora de la vuelta de las Sombras (Refaín) a la vida.

Las aguas mencionadas en el v. 5b son las aguas inferiores, bajo las cuales, según la cosmografía israelita, se asienta la tierra. Dado el el carácter abrupto del comienzo del poema, el lector desconoce la

causa del estremecimiento de los Refaín (v. 5a) y de los moradores de las aguas. Pero sin duda éste se debe a la presencia aterradora de la divinidad, como se deduce de los vv. 11ss. Es probable que aquí el término «aguas» tenga carácter mitológico, y que sus habitantes deban ser identificados con los monstruos primordiales, iconos de la destrucción y de la muerte, contra quienes combatió el dios creador, según las mitografías próximo-orientales. En tal caso, el v. 5b estaría temáticamente en relación con los vv. 12b (Rahab) y 13b (Serpiente Huidiza). En tal caso, resulta comprensible que el poeta mencione en contigüedad a los Refaín (los muertos) y a Rahab (símbolo del caos, de la muerte y del vacío precreacional).

El v. 6 proporciona el nombre de la morada de los Refaín: el Seol, Abaddón. Si la raíz de la que deriva Refaín denota, como hemos dicho arriba, mengua y debilidad extremas, el término Abaddón deriva de un verbo de amplio espectro significativo, pero que puede resumirse en la progresión semántica «perderse-desaparecer-perecer». Abaddón sería, por tanto, el lugar de los desaparecidos, es decir, de los muertos. Parece evidente que, por principio, dicho lugar es desconocido para los que aún están con vida. Sin embargo, no tiene secretos para Yahvé («está desnudo ante él», v. 6a), a pesar de ser un dios relacionado con la vida; no en vano es el dios creador. Y, a propósito de creación, resulta al menos curioso el hecho de que la desnudez de Abaddón nos recuerda la de la pareja de Edén (Gn 2,25) o la de Adán (Gn 3,10). En el relato genesíaco, la desnudez es símbolo de creaturidad, debilidad y dependencia. Y estas características deberían ser aplicadas al Abaddón de nuestro texto: su desnudez significa falta de autonomía y sometimiento al dios creador. Hasta tal punto llega el dominio divino sobre el reino de la Muerte que, conforme al poema de Isaías citado arriba (26,19), el profeta compara a Yahvé con un rocío luminoso que, al fecundar a la sombría tierra, es capaz de sacar a la luz sus re-nacientes Sombras. La sucesión de imágenes de los vv. 5-6 (más vv. 8.12) nos recuerda Sal 77,17-18.

Pero el conocimiento y dominio que tiene Yahvé del mundo subterráneo están en relación con su poderosa actividad creadora, de la que nos habla el poeta a partir del v. 7: «Él tendió el Septentrión sobre el vacío, / suspendió la tierra sobre la nada». El término «vacío» (o «caos», *tōhû*) nos remite a los albores de la actividad creadora de

Elohim: «La tierra era *caos* y confusión» (*tōhû wābōhû*, Gn 1,2). El significado del mencionado término hebreo no se corresponde con el moderno concepto físico de «vacío»; más bien denota la falta de forma y medida: lo inhabitable e intransitable, el yermo (cf. Dt 32,10; Is 45,18; Job 6,18). Su relación con «nulidad (cf. Is 40,17), «soplo» (cf. Is 49,4), «aire» (cf. Is 41,29) o el mencionado *bōhû* («confusión», Gn 1,2; Is 34,11; Jr 4,23) pretende describir de forma plástica nuestro concepto de "nada".

Estas observaciones quedan confirmadas por el evidente paralelismo entre «sobre el vacío» (v. 7a) y «sobre la nada» (v. 7b). La traducción «la nada» corresponde a una expresión hebrea que significa literalmente «(lo) sin-algo».

El v. 7, por otra parte, presenta la correspondencia entre «tendió el Septentrión» (v. 7a) y «suspendió la tierra» (v. 7b). El verbo hebreo por «tender» (o «extender/ desplegar»), que propiamente se dice de la acción de montar una tienda beduina (cf. Gn 12,8; Ex 33,7; Jc 4,11; Si 14,25), suele aparecer en la expresión «tender/desplegar los cielos», hablando de la actividad creadora divina (cf. Is 40,22; 42,5; Jr 10,12; Za 12,1; etc.), y casi siempre en contextos hímnicos. El «Septentrión» es el lejano e ilocalizable «Norte», donde la mitología cananea (y hebrea) ubicaba la montaña sagrada donde moraba el dios supremo del panteón (cf. Is 14,13), que acabó siendo identificada con el Monte Sión, morada perpetua de Yahvé y trasunto terreno de la mítica montaña del Norte (cf. Sal 48,3). Es probable, por tanto, que, en el texto que venimos comentando, «Septentrión» equivalga a «cielos», ámbito contrapuesto a la tierra (v. 7b). De ese modo, la polaridad «cielos-tierra» determina el carácter inabarcable de la creación. Pero fijémonos que el dios creador «tiende» el Septentrión, al tiempo que la tierra «está suspendida». Por una parte, la divinidad «monta su tienda», su habitáculo (se entiende que dotándole de consistencia: la tienda va sujeta con clavijas, cf. Jc 4,21; Is 33,20; 54,2); por otra, sin embargo, la tierra queda suspendida «sobre la nada». El verbo hebreo por «suspender» denota inestabilidad: algo está pendiente, colgado, en vilo (cf. Dt 21,23; Jos 10,26; 2 S 10,18; Cant 4,4). A la morada divina, caracterizada por su estabilidad, se opone el hábitat humano, siempre expuesto a eventualidades catástrofes, a ser absorbido por la nada de los orígenes.

Si en el v. 7 utilizaba el poeta las formas participiales («tendió», lit. «el que tiende»; «suspendió», lit. «el que suspende»), en los vv. 8-9 reaparecen los participios: «encierra» (lit. «el que encierra»), «oculta» (lit. «el que oculta»), «despliega» (lit. «el que despliega»). Ni que decir tiene que dichos tiempos verbales suelen ser típicos de la forma literaria "himno".

Las imágenes del v. 8 llaman la atención por su ingenua belleza: las nubes son descritas como si se tratara de enormes globos de goma repletos de agua, cuyo peso los hace cambiar de forma, pero sin que lleguen a reventarse («sin que ceda... por el peso»). Lo decisivo del caso es que las nubes, por ser "suyas", carecen de autonomía; la divinidad creadora despliega su poder llenándolas de agua, para que cumplan con su función (cf. Sal 147,8). Pero además, las nubes constituyen el espacio por el que se mueve Elohim, como lo atestigua Job 22,13-14.

La mayor dificultad de esta sección se encuentra en el v. 9a, que hemos traducido: «Oculta la cara de la *luna llena*». Gran parte de los expertos prefieren la lectura: «Oculta la visión [lit. la parte delantera] de su *trono*». El problema radica en la interpretación de un ambiguo término hebreo. Aunque preferimos la lectura «luna llena», justo es decir que mantenemos una seria duda al respecto. En primer lugar, es posible que el término en cuestión no signifique «luna llena» (en relación a nuestro satélite), sino «plenilunio», es decir, «(noche de) luna llena», o que incluso se aplique a todo el tiempo que dura la luna llena, como lo indica su naturaleza festiva según Sal 81,4 (cf. Pr 7,20). En segundo lugar, «ocultar la cara de la luna llena» sería una referencia al eclipse lunar, y resulta extraña la mención de un hecho tan puntual en el contexto creacional de los vv. 7ss, de naturaleza tan genérica. Por tal motivo, creemos honradamente que esta lectura es al menos tan probable como la ofrecida en la traducción del capítulo. Incluso nos inclinaríamos por ella, si no fuese por las exigencias de comentar la traducción oficial de la Nueva Biblia de Jerusalén.

Toda esta comprensión de la actividad creacional de un dios supremo suele ir acompañada de una somera descripción bipolar del hábitat divino: las nubes y la luz. Evidentemente nos hallamos ante clichés mitológicos, en los que se relaciona a la divinidad con los fenómenos tormentosos: densos nubarrones acompañados de la luz de los relámpagos. En el trasfondo de esta mitografía hebrea se mani-

fiesta la concepción cananea de Baal, dios de la tormenta, que cabalga por el cielo primordial (cf. Sal 68,34) o sobre las nubes (cf. Is 19,1; Sal 104,3b). Sin embargo, la mentalidad hebrea fue capaz de historizar estos rasgos mitológicos, trasladándolos a la tradición del éxodo: «El tercer día, al rayar el alba, hubo truenos y *relámpagos*, y una densa *nube* sobre el monte» (Ex 19,16). (Evidentemente, el Sinaí no es aquí más que un trasunto terreno del mítico monte septentrional [el Safón], donde se ubica la morada de un dios de naturaleza ígnea celado por las nubes.) Por otra parte, la columna de *fuego* y la columna de *nube* acompañaron la travesía de los israelitas por el desierto (Ex 13,21-22; Dt 1,33; Sal 78,14; etc.). Recordemos también la nube que cubría la Morada de Yahvé (cf. Nm 9,15). Pero volvamos al comentario del cap. 26.

El v. 10 continúa con la actividad creacional de Yahvé: «Trazó un límite circular para las aguas, / en los confines de la luz y las tinieblas». El poeta nos está ofreciendo una cosmografía típica de las primitivas culturas próximo-orientales: el círculo del horizonte marítimo (sobre cuyas montañas o columnas se asienta la bóveda celeste), que retiene las aguas abismales para que no se desborden (cf. Sal 104,9). Pero ese horizonte acuoso constituye, al mismo tiempo, el límite entre la luz y las tinieblas, pues, en el ocaso, la claridad parece ser engullida por la oscuridad.

La mención de las aguas deja paso a la consideración de las míticas montañas oceánicas (las «columnas») sobre las que se asienta la bóveda celeste (v. 11). El dominio de la divinidad sobre toda su creación se manifiesta una vez más en la debilidad del entramado cósmico frente a sus eventuales agresiones. Cuando Yahvé amenaza, se tambalean las bases de la bóveda celeste. El sustantivo hebreo traducido aquí en forma verbal («cuando amenaza»), significa «reprensión», «amenaza», aunque es evidente que la raíz (*g'r*), con la secuencia fonética gutural-líquida, es una onomatopeya del «rugido» o «bramido» de una fiera. El bramido de Yahvé, capaz de secar el mar (cf. Is 50,2e, amenaza de la vuelta al caos), tiene su origen en la cólera divina (Is 51,20; 66,15) y es identificado con el «trueno» en Sal 104,7. Esta relación de trueno y/o bramido divinos, con sus consecuencias devastadoras para la creación, aparece en Sal 18,14-16 (también Job 9,5-6).

Las columnas del cielo aparecen personificadas en el v. 11. Son presas de un espanto que las hace vacilar, como tiemblan las piernas de una persona atenazada por el miedo, que corre el riesgo de dar con su cuerpo en el suelo. La raíz del verbo traducido como «se tambalean» es discutida; hay autores que ofrecen explicaciones alternativas y recurren a otra raíz, ampliamente atestiguada en la Biblia hebrea, que significa «debilitarse», «aflojarse», «ceder», denotando así pérdida progresiva de firmeza o consistencia. Tal afinidad ya fue propuesta por Ibn Ezra.

El bramido de la divinidad provoca además otro efecto en las columnas del cielo personificadas: «se espantan». El verbo hebreo puede significar asimismo «asombrarse» o «desconcertarse», pero el contexto proporcionado por el v. 5 («*Se estremecen* los Refaín...») habla a favor de «espantarse». En definitiva, nada escapa al poder y la sabiduría del Creador: ni el inframundo (vv. 5-6), ni el cielo (vv. 7-9) ni la tierra (vv. 10ss).

El v. 12 confirma el evidente contexto mitológico en el que se halla anclado este poema: «Con su fuerza hendió el Mar, / con su astucia aplastó a Rahab». Este Mar es el equivalente poético del “Abismo”, presente ya en las primeras líneas del relato de los orígenes: «La tierra era caos y confusión, y la oscuridad cubría la superficie del Abismo», leemos en Gn 1,2. Se trata del elemento acuoso primordial, representación plástica del caos anterior a la creación. Este elemento originario se hallaba presente en todos los mitogramas creacionales próximo-orientales. Comienza así el *Enuma Eliš*, poema mesopotámico de la creación:

> 1 Cuando, en lo alto, el cielo aún no había sido nombrado,
> 2 y abajo la tierra firme no había sido mencionada por su nombre,
> 3 del abismo (*Apsû*), su progenitor,
> 4 y de la tumultuosa *Tiamat*, madre de todos,
> 5 las aguas se mezclaron en un solo conjunto.

Según esta concepción, Apsu, el elemento masculino, era el abismo primordial de aguas dulces, mientras que Tiamat, elemento femenino, representaba a las aguas saladas. La mezcla de aguas dulces y saladas mencionada en el poema se entiende desde la perspectiva de Mesopotamia, donde el Éufrates y el Tigris se unen antes de desem-

bocar en el mar. Marduk, el aspirante a dios supremo del panteón, será quien destruya a Tiamat, al caos primordial, antes de su actividad creadora. Leemos en la tablilla III del mencionado poema:

> Salieron Tiamat y Marduk, el más sabio de los dioses,
> y marcharon hacia el combate, se aproximaron a la batalla.
> El señor [Marduk] extendió su red para envolverla;
> soltó contra su rostro al viento malo que le seguía.
> Cuando Tiamat abrió su boca cuanto pudo,
> hizo penetrar el viento malo, y no pudo cerrar sus labios.
> Cuando los terribles vientos llenaron su vientre,
> su cuerpo quedó distendido, y su boca totalmente abierta.
> Entonces él disparó una flecha y atravesó su vientre;
> cortó sus entrañas y hendió su corazón.

No podemos pasar por alto las afinidades léxicas y de contenido entre este relato y la descripción de Yahvé y su actividad que ofrece en determinadas páginas poéticas la Biblia hebrea. Poder supremo y sabiduría definen a ambos personajes (cf. Job 9,4); la mención de los vientos recuerda a Gn 1,2: «y un viento impetuoso [lit. viento de Elohim] se cernía sobre las aguas». Por otra parte, y dicho sea de paso, Marduk se desplaza sobre su carro-tempestad (II,118; III,50), del mismo modo que Yahvé (cf. Is 19,1; Sal 68,34; 104,3).

Pero en el mar primordial se halla «Rahab» (v. 12b), el monstruo habitante de ese espacio caótico. La raíz hebrea de la que deriva Rahab denota agitación, avasallamiento y tumulto, probable referencia al tumultuoso oleaje provocado por el movimiento de Rahab en el mar. Y nos vienen a la memoria las terribles serpientes del relato virgiliano que acabaron con la vida de Laoconte y sus hijos:

> Ecce autem gemini a Tenedo tranquilla per alta
> (horresco referens) immensis orbibus angues
> incumbunt pelago pariterque ad litora tendunt;
> pectora quorum *inter fluctus* arrecta iubaeque
> sanguineae superant *undas*, pars cetera pontum
> pone legit sinuatque inmensa volumine terga.
> Fit sonitus *spumante salo*; iamque arva tenebant
> ardentisque oculos suffecti sanguine et igni
> sibila lambebant linguis vibrantibus ora. (Eneida II, 203-211)

Según nuestro texto, el dios hebreo, como caballero andante del espacio sideral, hiende el Mar y aplasta a Rahab (en este contexto, Mar y Rahab son dos nombres de la misma realidad). Hemos mencionado en diversos contextos las cualidades de poder y sabiduría que acreditan al dios creador. Pues bien, en este v. 12 aparecen ambos términos: «fuerza» y «estrategia» (o «inteligencia», «destreza», «habilidad», «talento») El primero podemos rastrearlo en 9,19; 23,6; 24,22 (véanse comentarios); el segundo, en 12,13 (traducido como «perspicacia»).

Podemos observar la persistente mención, en la poesía hebrea, del poder y la inteligencia divinos, proclamados con distintos lexemas sinonímicos. Nuestra traducción en v. 12b («estrategia») responde a la necesidad de resaltar el carácter belicoso del encuentro entre el dios supremo y Rahab. La raíz hebrea, que denota fundamentalmente discernimiento, explica el "plan inteligente" que debe diseñar la divinidad creadora para poder vencer al monstruo del caos.

El v. 13 continúa con el desarrollo del combate cósmico, subrayado por la iteración de circunstancias instrumentales y modales: «con su fuerza... con su estrategia... con su soplo». No está claro el significado del primer hemistiquio («Con su soplo quedaron esplendorosos los cielos»), pues un término hebreo dificulta la traducción. La alternativa más llamativa lee así: «Con su soplo puso el mar [en] una red». Teniendo en cuenta el segundo hemistiquio, que habla de la derrota y muerte del monstruo oceánico del caos (la Serpiente Huidiza), el v. 13a aludiría al resultado de tal muerte: el cielo quedaría de nuevo esplendoroso, libre del eclipse que, según la mitología babilónica, había provocado el monstruo al tragarse el sol. Esta oferta exegética no deja de ser atractiva, pues, conforme al *Enuma Eliš*, el dios Marduk usa los vientos y su red para luchar contra Tiamat y derrotarla. Sin embargo, aun estando de acuerdo con el mencionado contexto mitológico del v. 13, consideramos innecesario un cambio en el texto hebreo.

A pesar de las dificultades textuales, una cosa es cierta: el recargado contexto mitológico que afecta al v. 13. Contamos con la presencia de tres portentosas realidades: el Mar, Rahab y la Serpiente Huidiza, personificaciones del tenebroso océano caótico primordial. La presencia del Mar en la mitología cananea influyó sin duda en la configuración de la teología israelita. Hasta tal punto que el mar de

la tradición del éxodo, por poner un ejemplo, adopta rasgos míticos. Pongamos el claro ejemplo de Is 51,9-10. En este texto aparecen dos espacios acuosos (Mar y Océano) que se corresponden con dos monstruos (Rahab y Tannín, sin duda identificados). El poderoso brazo de Yahvé destruye a los monstruos y se hace con el dominio del mar, para que pudieran atravesarlo sin peligro los rescatados de Egipto. Las categorías míticas sirven para realzar hasta el infinito los acontecimientos históricos. El mismo dios que aniquiló a los tenebrosos habitantes del mundo submarino, para sacar el ser de las cosas de la nada caótica, es quien ahora libera a los israelitas de la nada-esclavitud para realizar en ellos una nueva creación. No faltan autores que opinan, con razón, que el famoso mar de bronce del templo salomónico (cf. 1 R 7,23-26; 2 R 25,13; Jr 52,17) pretendía ser una representación arquitectónica del Mar primordial.

Por lo que respecta a la Serpiente Huidiza del v. 13b, probablemente se trata de otra denominación popular de Rahab o Tannín, o incluso de Leviatán (cf. Is 27,1). En cualquier caso, se trata de una representación reptiliana que ha dejado su huella en numerosas culturas religiosas, concretamente en la imaginería cristiana relativa al arcángel San Miguel y a la Virgen. La piedad cristiana identificó a la serpiente de Edén con el dragón, y finalmente con Satán como símbolo del mal. La traducción «Serpiente Huidiza», que se basa en una raíz hebrea que significa «huir», no está avalada por todos los comentaristas. La alternativa más sólida está basada en el ugarítico, donde dicha raíz denota el "mal", lo "maligno". En consecuencia, la traducción más propia sería «Serpiente Maligna». Menos afortunada parece (al menos por la falta de datos fiables) la opinión de que el adjetivo "huidizo", en virtud de un préstamo léxico acádico, haría referencia a una constelación. Tal interpretación, según sus defensores, se acomodaría perfectamente al primer hemistiquio del v. 13: «Con su soplo quedaron esplendorosos los cielos». A falta de razones más sólidas, seguimos pensando que «Serpiente Huidiza» (o «Escurridiza») es la traducción más adecuada, alusiva probablemente a la dificultad de enfrentarse con ella en combate singular por parte del dios creador.

Pues bien, después de describir la maestría y el poder que la divinidad ha desplegado en la creación y en el sometimiento de las fuerzas antagónicas del mal, el poeta comenta: «Y esto es sólo una mues-

tra de su obra: / ¡qué apagado es el eco que nos llega!» (v. 14a). El término hebreo por «muestra», que significa propiamente «bordes», «extremos», «remates», es decir, marginalidad, describe las hazañas del dios-héroe primordial como si se trataran de la punta de un "iceberg". «Su obra» hace referencia sin duda a tales hazañas. En efecto, el término hebreo por «obra», que, desde una perspectiva material, significa «camino», denota también la "forma de caminar", es decir, la conducta; o la forma de "actuar". Hablando de una actuación divina, que por principio es esencialmente (cósmicamente) normativa, dicho término podría equivaler a "disposición" o "norma" relativa a las estructuras del orden cósmico y al comportamiento ínsito en todos los seres. La imagen de la «muestra» es reforzada en el segundo hemistiquio por la expresión «eco apagado» (lit. «levedad de palabra» o «palabra leve»): «¡sólo se percibe una pizca de todo ello!».

En el tercer hemistiquio percibe el lector un fuerte contraste del «eco apagado» precedente: «¿Quién captará su poderoso *estruendo*?». Cuando se salva la paradoja (¿cómo es posible percibir un susurro, y no un estruendo?), queda patente la belleza del verso. Ese dios que manifiesta su poder de manera tan formidable se halla tan alejado del alcance del hombre, es tal su trascendencia –diríamos-, que el ser humano sólo alcanza a percibir el eco de sus hazañas. O alternativamente, situándonos en el ámbito del mito, puede decirse que es tal la lejanía en el tiempo de los acontecimientos primordiales, que el hombre sólo vislumbra lo que queda de ellos, su resultado: el orden inscrito en el cosmos y en la naturaleza de todos los seres.

El término hebreo por «estruendo» (*ra'am*), sin duda una onomatopeya, aparece sólo en cinco ocasiones. Si exceptuamos Job 39,25, donde se trata del alarido de guerra, el resto de las recurrencias está vinculado a tres ámbitos interrelacionados: creación, teofanía e historia. El ámbito creacional se percibe claramente en Sal 104,7, donde «estruendo», dicho de Yahvé, va acompañado del término *qôl* («sonido», «voz» o «trueno») en una fórmula redundante: «el sonido de tu bramido». Esta misma fórmula aparece en Sal 77,19: una teofanía acompañada de conmoción cósmica, pero esta vez historizada, en relación con el paso del mar. El estruendo divino se relaciona con la teofanía del Sinaí en Sal 81,8. Finalmente, Is 29,6 nos habla del estrépito teofánico provocado por Yahvé, que lucha a favor de su pueblo.

El verbo hebreo por «causar estruendo» presenta idénticas características. Según 1 S 2,10, Yahvé «brama» desde el cielo cuando se dispone a juzgar a la tierra. Tiene un bramido poderoso, símbolo de su dominio absoluto, del que el ser humano carece (cf. Job 37,4.5). En ocasiones, el "juicio" de Yahvé se manifiesta en su presencia en la guerra santa (cf. 1 S 7,10: pone en fuga a los filisteos). (Recordemos que, en éstos y otros contextos, el "juicio" de Yahvé está en relación con su actividad para imponer un "orden" cósmico y social.) La idea judicial es recogida por Sal 96,11 y 98,7, si bien aquí el que brama y se conmociona es el mar. El "mar", símbolo del caos y el desorden, se estremece ante dicha actividad. El bramido del mar está vinculado a la proclamación de la realeza de Yahvé en 1 Cro 16,32, pero tal poder absoluto es congénito al dios creador (cf. Sal 29,3: Yahvé brama sobre las aguas). Bastaría con citar 2 S 22,14 (= Sal 18,14) para descubrir el trasfondo mítico de lo que venimos diciendo:

> [8] La tierra rugió, retembló,
> las bases de los cielos retemblaron,
> vacilaron bajo su furor.
> [9] De su nariz salía una humareda,
> de su boca un fuego abrasador.
> [10] Inclinó los cielos y bajó,
> con espedo nublado a sus pies;
> [11] volaba a lomos de un querubín,
> sostenido por las alas del viento.
> ....
> [14] *Bramó* Yahvé desde los cielos,
> alzó Elión su voz (= trueno).
> ....
> [16] El fondo del mar quedó a la vista,
> los cimientos del orbe aparecieron
> a causa de tu bramido, Yahvé,
> al resollar el aliento de tus narices.

Aunque tal aparatosa teofanía tiene como objetivo la liberación de David del acoso de sus enemigos, el trasfondo es evidente. El dios creador, en los infechables albores de su actividad, destruyó el caos y estableció una condiciones de orden cósmico y social (habitabilidad).

Cuando este orden se resquebraja por la intervención humana, Yahvé se ve obligado a "juzgar", es decir, a restablecer el orden deteriorado. Y tal restablecimiento va acompañado, naturalmente, de una conmoción cósmica, pues se trata en definitiva de una re-creación. Pero volvamos al texto de Job 26,14c.

Nos habla el poeta de «su poderoso estruendo» (lit. «estruendo de su poder»). El término hebreo por «poder», que denota el brío masculino (raíz *gbr*) o el ardor del guerrero, despliega un amplio abanico significativo: «fuerza»; «poder»; «autoridad»; «valor»; «osadía»; «energía»; «eficacia»; «hazaña», «proeza». Dicho de Yahvé, «poder(oso)» conjuga los aspectos político, creacional y militar, con predominio de este último. Mientras el singular del término hebreo apunta a la autoridad y el poder de Yahvé en general, al plural le conviene más bien la traducción «proezas» o «hazañas» (cf. Sal 106,2; 145,4; 150,2). El poderío del dios hebreo es grandioso (cf. Jr 10,6), una fuerza destructora (cf. Is 33,13); no puede ser compartido por ningún otro posible dios (cf. Dt 3,24). El poder (o las hazañas) de Yahvé es bidireccional: sirve para someter a los rebeldes (cf. Sal 66,7) o para socorrer a un individuo (cf. Sal 20,7) o a su pueblo, ejerciendo así su justicia. La relación del poder divino con la justicia es resaltada en Sal 54,3; 71,16; 89,14(-15); 145,4(.7b). Como viene siendo habitual en anteriores textos ya comentados del libro de Job, poder y sabiduría divinos están íntimamente relacionados, como vimos a propósito de 12,13. La aparición del término «poder» en contextos creacionales (como el texto de Job que estamos comentando) no es muy frecuente en la Biblia hebrea (prácticamente sólo en Sal 65,7), pero Ben Sira nos ofrece dos ejemplos: 42,21 ("grandezas de la sabiduría" divina) y 43,13ss en relación con las maravillas que nos proporcionan los meteoros. Es también el autor del Eclesiástico quien nos ofrece un uso muy peculiar del término que venimos comentando, cuando habla de las "proezas" de Yahvé, que concede al médico el acceso a las "maravillas" de la ciencia que practica (Si 38,6).

En definitiva, el último verso del cap. 26 nos ofrece la idea de un *deus absconditus*, del que el ser humano, mediante la reflexión o la experiencia mística, trata de captar al menos sus huellas. Pero, al propio tiempo, la creatura está convencida de que se trata de un *deus semper maior*. Los creyentes tienen que vérselas con esta paradoja de

la revelación: un dios que, conforme va revelándose, transmite al creyente la sensación de que es más lo que oculta que lo que manifiesta. En una palabra, la divinidad se revela ocultándose.

Una vez alcanzado el final del comentario a los vv. 5-14 (que hemos de poner en boca de Bildad, como hemos venido repitiendo), el creyente cristiano se puede sentir turbado ante tan disparatada descripción de la divinidad: un auténtico Caballero Andante del cosmos. La turbación va en aumento cuando cae en la cuenta que la iconografía cristiana se ha hecho eco persistentemente de tales descripciones míticas. Pero el desconcierto se puede suavizar por dos caminos. En primer lugar, esta descripción de la naturaleza del dios hebreo responde a exigencias de inculturación: los israelitas afincados en Canaán adoptaron la teología autóctona, con toda su carga mitológica, de la que tardaron mucho tiempo en desprenderse. En segundo lugar, y esto es más decisivo, nunca hay que identificar *grosso modo* al dios hebreo con el Dios padre de Jesús. El creyente debe saber que el Antiguo Testamento sólo tiene de "cristiano" el hecho de su adopción por la Iglesia primitiva, que recurrió a él para definir la persona de Jesús frente a la cultura judía del momento. El kerigma dirigido a los judíos por parte de los primeros predicadores cristianos implicaba necesariamente la presentación de un Jesús vinculado estrechamente a las tradiciones religiosas autóctonas; más aún, preanunciado en las Escrituras hebreas. Pero tal hecho no deja de ser algo puntual, algo vinculado a circunstancias temporales concretas, no algo inamovible y supratemporal. En definitiva, el Antiguo Testamento no es una obra "genéticamente" cristiana, sino judía. Verdad es que el cristiano sabe que su Dios es un *deus absconditus et semper maior*, pero no puede perder de vista que en Jesús contamos con la plenitud de una revelación "suficiente".

JOB SE AFERRA A SU HONRADEZ. DESTINO DEL MALDITO (c. 27)

27 [1] **Prosiguió Job entonando sus versos. Dijo así:**

[2] ***¡Lo juro por *El*, que *suprime* mi derecho*,**
por Shaddai, que me harta de amargura*,
[3] **que, mientras siga respirando**

y me anime* el aliento de *Eloah*,
4 mis labios no dirán falsedad,
ni mi lengua proferirá mentiras!
5 Pero no pienso daros la razón;
me mantendré cabal hasta la muerte.
6 Me aferraré a mi justicia sin *soltarla*,
no me reprocho* ninguno de mis días.
7 ¡Que mi enemigo acabe como el malvado,
mi adversario como el injusto!

Discurso de Sofar: destino del maldito

8 *«¿Qué puede esperar el impío [cuando le corta]*
cuando *Eloah* le *despoja de su* vida?*
9 ¿Escuchará *El* sus protestas,
cuando se abata sobre él la angustia?
10 ¿Hacía de Shaddai sus delicias
e invocaba a *Eloah* en todo tiempo?*».
11 Os instruiré sobre el poder de *El*,
sin ocultaros lo que piensa Shaddai.
12 Si todos lo habéis comprobado,
¿a qué vuestros vanos discursos?

13 Ésta es la suerte que *El* da al malvado,
la herencia que recibe de Shaddai el violento:
14 si tiene muchos hijos, caerán bajo la espada,
nunca su prole podrá hartarse de pan;
15 la *Muerte* * enterrará a los supervivientes,
sus viudas no los llorarán;
16 si amontona plata como polvo,
si acumula ropa como barro,
17 ¡que acumule!: el justo la vestirá,
alguien honesto heredará su *dinero*.
18 Se edificó una casa de polilla*,
se hizo una cabaña de guarda.

19 Se acuesta rico, mas por última vez;
al abrir sus ojos, se encuentra sin nada.
20 Una riada de terrores lo sorprende*,

de noche se lo lleva el huracán;
21 desaparece arrebatado por el viento del Este,
la tormenta lo arranca de su sitio.
22 Lo zarandea después sin piedad*,
aunque trata de evitar su ímpetu*.
23 La gente aplaude su ruina*,
le silban allí por donde pasa*.

V. 2 (a) Algunos comentaristas hacen preceder a 27,1-2 la primera parte del cap. anterior (26,1-4).

(b) «suprime»; otros «niega» (traducción menos ajustada al hebreo).

(c) «me harta de amargura», lit. «amarga mi espíritu» o «amarga mi vida».

V. 3 «me anime», lit. «en mis narices».

V. 6 «no me reprocho», lit. «mi corazón no considera deshonrosos».

V. 8 (a) Algunas traducciones introducen al comienzo «Decís:», suponiendo que habla Job, que está citando opiniones de sus amigos. Pero se trata seguramente de palabras de Sofar.

(b) Tomamos el texto entre corchetes como una glosa.

(c) Otra traducción posible: «¿Qué puede esperar el impío cuando suplica y eleva a Eloah su alma?».

V. 10 Los verbos «hacía» e «invocaba» podrían ser traducidos también en futuro.

V. 15 «Muerte»; otros traducen: «Peste».

V. 18 «de polilla», según hebreo; griego: «de araña».

V. 20 lit. «los terrores lo sorprenden como agua». Otra traducción posible: «de día lo sorprenden terrores».

V. 22 (a) «Lo zarandea»; otros: «Se lanza sobre él». Hay quien entiende «lanzar» en sentido de “disparar”, y traduce «su ímpetu» por «sus disparos (de flecha)».

(b) «su ímpetu», lit. «su mano».

V. 23 (a) «La gente», añadido aclaratorio. La frase debería ser traducida como impersonal.

(b) Algunos críticos leen a continuación 24,18-25.

Digamos de entrada que estamos ante uno de los capítulos más complejos del libro de Job, sobre todo por resultar un esfuerzo ímprobo (y, digámoslo, infructuoso en gran medida) atribuir su contenido a uno u otro de los personajes del drama. Aquí se podría aplicar, sin exageración, el adagio latino *tot capita tot sententiae*. En efecto, si hacemos un breve recorrido por las obras de los especialistas, aislando sus opiniones al respecto, nos encontramos con notables diferencias entre ellos. Unos pocos ejemplos, basados en las hipotéticas intervenciones:

JOB: 27,2-6 (probablemente el v. 12; quizás el v. 11). SOFAR: 27,7-10.13-23.
JOB: 27,2-6.1.8-10.7.11-20.23.21-22 (todo precedido de 26,14).
JOB: 27,1-12. SOFAR: 27,13-23.
JOB: 27,1-12 (precedido de 26,1-4). SOFAR: 27,13 + 24,18-24 + 27,14-23.
JOB: 27,2-7.13-23.1.8-12 (precedido todo de 26,1-14).
JOB: 27,1-12 (precedido de 26,1-4). SOFAR: 27,13-23.
JOB: 27,1 + 26,1-4 + 27,2-7. SOFAR: 27,8-23 (seguido de 24,18-25).
JOB: 27,1-7 (inmediatamente precedido por 26,1-4). SOFAR: 27,8-23 (a continuación de 24,18-24).
JOB: 27,1-12 (precedido de 26,1-4). SOFAR: 27,13-23 + 24,18-25.
JOB: 27,1-12 (precedido de 26,1-4). SOFAR: 27,13-23.
Se atribuye todo el capítulo a Job.

El criterio de Westermann es muy particular. Dado que concibe todo el capítulo como una colección de fragmentos inconexos, considera que los vv. 2-6, aun siendo de Job, constituyen el comienzo del cap. 31. Por lo que respecta a los vv. 13-23 (con o sin vv. 8-11), pertenecerían probablemente al primer discurso de Sofar o al cap. 11.

Como puede verse, parte del cap. 27 es identificada por casi todos los críticos con un discurso posiblemente perdido de Sofar, dado que este tercer ciclo de discursos no menciona ninguna intervención suya.

Nuestra opinión difiere sólo levemente de la de la mayoría. Creemos que el comienzo del capítulo pertenece indudablemente a Job; nadie lo niega. Pero el problema está en el alcance de la intervención: ¿termina en el v. 6 o en el v. 7, es decir, forma parte este último verso del juramento? A primera vista parece que no, pues la contundencia del v. 6 lo acredita como un final de estrofa. Ahora bien, en ese caso habría que considerarlo un verso aislado y descolgado de su ubicación original. Así que manifestamos una vez más nuestra ignorancia, dejándo todo en una mera posibilidad y leyendo el v. 7 después del v.6.

A partir del v. 8 suena claramente otra voz. El contenido sugiere la intervención de uno de los tres amigos, probablemente la de Sofar, que responde airadamente a Job. Sin embargo, los vv. 11-12 no encajan en el conjunto. Si es Sofar el que sigue hablando, ¿qué sentido tienen los plurales «*Os* instruiré» (v. 11) y «todos» (v. 12), si se está dirigiendo a Job? Diríamos que los vv. 11-12 se adecuan más bien a la

animosidad que Elihú manifiesta a los tres amigos de Job. En efecto, durante su larga intervención (caps. 32ss), el engreído joven, aparte de calificar de inútiles los discursos de Elifaz, Bildad y Sofar (cf. 32,11s), pretende instruirles sobre la naturaleza y los designios de la divinidad (cf. 34,2ss). Dejémoslo como posible. En cualquier caso, se trata de una sospecha que nunca podrá ser confirmada. Pero demos paso al comentario.

La **primera estrofa** (vv. 1-6+7), es decir, lo que constituye propiamente la intervención de Job, presenta ya de entrada una dificultad. En efecto, hasta el momento los discursos de nuestro hombre eran introducidos sistemáticamente por un simple «Respondió Job». Ahora, sin embargo, dice el texto: «*Prosiguió* Job entonando sus versos». El uso del verbo «proseguir» levanta la sospecha de que se trata de un verso espurio, de una adición redaccional para dar entrada a unas palabras de Job que carecían del habitual encabezamiento. En tal caso, es posible que el redactor responsable sospechase que los versos precedentes no podían salir de boca de Job; de ahí la adición «Prosiguió», con la que trataba de enlazar 27,2ss con las últimas palabras de Job en el capítulo precedente. Esto justificaría la secuencia 26,1-4 + 27,2-12 (o 27,2-7) propuesta por distintos autores: Dhorme, Fedrizzi, Gordis, Alonso-Sicre, Ravasi, Habel.

La intervención comienza con un juramento solemne: «Lo juro por [el dios] El», lit. «Por vida de El». Aunque, con el paso del tiempo, no fue bien visto en Israel el juramento de una persona que, sin necesidad (o cometiendo perjurio), ponía a la divinidad por testigo de sus palabras (cf. Ex 20,7; Lv 19,12), lo cierto es que la gente recurría a esos extremos, al parecer con naturalidad; incluso se solía usar el nombre de Yahvé, como lo confirman Jc 8,19; 1 S 14,39; 2 S 4,9; 1 R 17,1; 2 R 3,14; 2 Cro 18,13; Jr 5,2; 16,14; etc.

Job acusa a su dios de negarle su derecho (v. 2a). ¿A qué se está refiriendo? ¿A qué tiene derecho Job frente a El? Desde luego a nada extraordinario, es decir, a algo que escape a las reivindicaciones planteadas comúnmente entre los mortales, si tenemos en cuenta el término hebreo traducido por «derecho» (*mišpāṭ*). Su núcleo semántico se acerca a lo que nosotros consideramos como normativo, bien por consenso social implícito bien formulado oficialmente como ley (lo consuetudinario). Se presupone la emisión previa de un juicio objeti-

vo sobre una realidad determinada. Job, en consecuencia, se queja de ver cerrado por El el acceso a su derecho. Naturalmente, esta protesta de Job se adecua sin dificultad a otras expresiones reivindicativas que hemos podido comprobar a lo largo de sus discursos. Pero Job ya sabe que el contencioso que mantiene con la divinidad no es un pulso entre iguales (cf. 9,4.32). ¿En qué se basa, pues, la queja de Job? Puede haber, al menos, una triple explicación. Dado que en sus intervenciones anteriores ha manifestado su deseo (incluso la necesidad) de enfrentarse con su dios ante un tribunal imparcial, puede ser que Job proteste la conculcación de este derecho (teniendo en cuenta el ominoso silencio que se cierne sobre él). Alternativamente, pudiera ser que nuestro hombre esté reclamando indirectamente los bienes que corresponderían a su piedad, a su comportamiento (según la doctrina de la retribución), de los que su dios le ha despojado incomprensiblemente: su pasado estilo de vida en modo alguno explica las calamidades que padece. Esta interpretación sería en parte confirmada por la aseveración de Job en 29,14(-15):

> 14 La justicia era la ropa que vestía,
> mi *derecho* era mi manto y mi turbante.
> 15 Yo era ojos para el ciego,
> yo era pies para el cojo,
> yo era padre de los pobres,
> abogado del desconocido.

Desde aquí se explicaría bien esta segunda propuesta interpretativa. Decir que El le suprime su derecho equivaldría a afirmar que El no tiene en cuenta en absoluto la honradez de su vida pasada. Finalmente, Job podría estar exigiendo su derecho a ser persona, sin más, algo que El le está negando reiteradamente en la práctica. En este caso, el término *mišpāṭ* se referiría a la norma biológica y social inscrita en la naturaleza humana, al derecho a desarrollar libremente el proyecto humano que todos somos.

Resulta extremadamente paradójico que Job, mediante un juramento, ponga por testigo de sus injustas limitaciones humanas precisamente al supuesto causante de ellas. Esta sorpresa del lector ante algo que le resulta inexplicable ya tuvo lugar probablemente con ocasión del comentario a 19,25ss (véase). Utilizábamos allí la imagen del

dios bifronte o de la moneda de dos caras para exponer la conciencia que tiene Job de no poder escapar de su dios. Por una parte, sospecha que él está en el origen de sus males; por otra, sin embargo, está convencido de que sólo su dios podrá estampar su firma en un veredicto de inocencia. De él provienen tanto bienes como males (cf. 2,10). La vida es un claroscuro, a veces asfixiante, pero Job sabe que en Elohim confluyen la presencia ominosa (la tiniebla) y la presencia liberadora (la luz). Desde este punto de vista, la paradoja se atenúa.

Segundo reproche a la divinidad, esta vez con el nombre de Shaddai: «me harta de amargura» (v. 2b). La asociación de este verbo y este sustantivo aparece también en 1 S 30,6 y 2 R 4,27, textos que describen el impacto demoledor de una situación límite en la psique de un colectivo o en una persona (ver también Rut 1,20). Los matices significativos implicados en los términos hebreos de este texto permiten una traducción alternativa: «por Shaddai, que amarga mi vida» o «por Shaddai, que me amarga la existencia». Lo peculiar de Job 27,2b es que el sujeto activo es el propio Shaddai.

El v. 3a no constituye todavía el contenido del juramento; se trata de una condición: «mientras siga respirando», lit. «todavía mi aliento en mí». Shaddai está amargando la existencia a Job, pero todavía le queda aliento. Sigue siendo un ser vivo, aunque seriamente deteriorado.

El v. 3b insiste en la idea del hemistiquio precedente: «y me anime el aliento de Eloah». Nos hallamos aquí ante un nuevo término de la antropología de la existencia física: «aliento» (*rûaḥ*), cuyo origen es el propio Eloah. No hay duda de que el poeta está pensando en Gn 2,7, aunque la terminología no coincida. En nuestro texto, el *rûaḥ* de Job es un aliento prestado, un hálito vital divino. Nuestro hombre todavía ocupa un puesto (aunque inestable) en la trama de la existencia.

Pero incluso viviendo en tan precarias condiciones, Job puede formular un juramento: «mis labios no dirán falsedad, / ni mi lengua proferirá mentiras» (v. 4). El término traducido por «falsedad», dicho del órgano del habla, puede definirse como «maldad» o «injusticia» en relación con una acción (cf. Job 5,14; 11,14; 15,16; 22,23; 24,20; 36,23). La ausencia de falsedad es una condición indispensable para buscar la luz en una disputa, para "jugar limpio" (cf. Job 6,29). En una sección en la que Job reivindica la sinceridad de sus palabras,

espeta a sus contertulios: «¿Encontráis falsedad en mis labios (lit. en mi boca)?» (6,30). Pero, al tiempo que insiste en la veracidad de sus afirmaciones, acusa a sus amigos de utilizar la mentira para defender a su dios: «¿Vais a usar la mentira en defensa de El?», lit. «¿Hablaréis mentira...?» (13,7). Como puede verse, nuestro texto coincide con 13,7 en el uso de «hablar/decir» y de «falsedad/mentira».

Job es consciente de que, si sus palabras distorsionasen arteramente la realidad de su existencia, Eloah lo advertiría y podría cortar definitivamente el hilo (aliento vital) que lo mantiene sujeto a la trama de la existencia. Así que insiste en su inocencia, en contra de la opinión contraria de sus contertulios: «Pero no pienso daros la razón; / me mantendré cabal hasta la muerte» (v. 5). La expresión «dar la razón» traduce un verbo hebreo relativo, en líneas generales, a la idea de "justicia", frecuente en contextos jurídicos. "Dar la razón a alguien" equivale, por tanto, a "justificarle", en el sentido de considerar justas y cabales sus observaciones (sus acusaciones en el ámbito judicial). En el contencioso que mantiene con sus amigos, Job no está dispuesto a llegar a tales extremos; prefiere incluso la muerte (cf. v. 5b). Antes de declarar "cabales" los argumentos de sus acusadores, opta por mantenerse "cabal" hasta las últimas consecuencias. Se diría que Job, cargado de pesimismo, no ve salida alguna a su caso: por una parte, está dispuesto a morir antes de "justificar" a sus contertulios; por otra, presiente que su dios va a declararle culpable, lo que equivaldría a la pena de muerte.

Con una sorprendente (y por qué no, admirable) terquedad, confiesa: «Me aferraré a mi justicia sin soltarla» (v. 6a). La presencia del término "justicia" apunta en dos direcciones. Por una parte, relaciona intrínsecamente este verso con el precedente, donde Job no estaba dispuesto a dar la razón a sus contertulios; por otra, lo vincula con el inicio, formando la inclusión «mi derecho» ↔ «mi justicia».

La firmeza de Job responde a la convicción de que toda su vida ha estado marcada por la honradez: «no me reprocho ninguno de mis días» (v. 6b), lit. «mi corazón no considera deshonrosos mis días». «Mi corazón» equivale en hebreo a «yo», pero se trata de un «yo» no sólo sentiente, sino pensante, a tenor de la antropología fisiológica hebrea. La postura firme de Job, la solidez de sus convicciones, se basa, al mismo tiempo, en sus sentimientos y en su reflexión.

Llegados a este punto, salta a la vista que la interpretación de «mi derecho» (v. 2a) como acumulación de méritos por una vida honrada (véase más arriba) es la correcta, pues Job no se reprocha ninguno de sus días (cf. v. 6b). Nunca podría hacer esta afirmación si tuviera que lamentar algunos momentos y acciones de su existencia, es decir, nunca podría reclamar "derechos".

Ya hemos mencionado al comienzo del comentario a este capítulo nuestra perplejidad ante la presencia del v. 7. Pero, una vez comprobada la inclusión formada por el v. 2a («mi derecho») y el v. 6a («mi justicia»), lo más lógico es reconocer su carácter espurio. Dado su contenido imprecatorio, diríase que se adecua a la animosidad que manifiesta Job hacia con sus contertulios. Pero, aparte de reconocer que probablemente formaba parte de alguno de los discursos de Job, poco más podemos decir al respecto. Job está convencido de su honradez, de haber vivido al margen de la maldad y la injusticia. Sus contertulios, en cambio, al acusarle de forma tan violenta, se han convertido, en su opinión, en enemigos (v. 7a) y adversarios (v. 7b). Por tal motivo, propone una ecuación de naturaleza procesal, anclada en la doctrina de la retribución. Dado que, en el antiguo Israel, el falso testimonio era rigurosamente castigado, la mencionada ecuación se desarrollaría en los siguientes términos: si se descubre que Job no es un hombre malvado (v. 7a), como le acusa su enemigo, éste tendrá que cargar con la culpa exigida por la maldad imputada al otro; si se pone de manifiesto que Job no es un hombre injusto (v. 7b), su adversario atraerá sobre sí el reato de la injusticia de que le acusaba. Éste es el tenor general del v. 7. Como hemos dicho antes, preferimos dejar sin respuesta si forma parte, o no (como colofón), del conjunto de los vv. 2-6.

En el v. 8 comienza la hipotética respuesta de Sofar, que se extiende hasta el final del capítulo. Comienza su intervención este sombrío personaje con una serie de preguntas (vv. 8-10). En la primera (v 8), TM resulta decididamente complejo. El comienzo es claro: «¿Qué puede esperar el impío...?». El problema radica en la continuación (entre corchetes en nuestra traducción). Opinamos que nos hallamos ante una glosa, al menos debido a la excesiva longitud del hemistiquio. Este carácter confuso del texto desemboca en la posibilidad de dos lecturas alternativas, que no exponemos en detalle por las difi-

cultades textuales, que también dejarían confuso al lector. Una de las lecturas podría rezar así: «¿Qué puede esperar el impío cuando levanta a Eloah su alma?», es decir, «cuando suplica a Eloah». La segunda lectura alternativa sería: «¿Pues cuál es la esperanza del impío?; ¿qué gana con elevar su alma a Eloah?». Como podemos ver, demasiadas preguntas para tan escasa temática, situados además sobre el movedizo terreno de la hipótesis.

Terminamos este comentario al v. 8 con una observación. Escuchábamos en el v. 2b, de labios de Job, que Shaddai le tenía harto de amargura, expresión donde aparece el término *nepeš*. Pues bien, en el verso que acabamos de comentar leemos idéntico término (*napšô*). Y creemos, en consecuencia, que estamos ante un indicio más de que los vv. 8ss son una respuesta a Job (de Sofar o de otro de sus contertulios), pero no palabras pronunciadas por nuestro hombre, como opinan algunos expertos. Comparemos ambas intervenciones, reproduciendo una traducción más bien literal:

> ...por Shaddai, que amarga *mi vida*, v. 2b
> ...cuando Eloah le despoja de *su vida*, v. 8b

Si aceptamos la alternativa propuesta para el v. 8, el verso siguiente discurre sin dificultad. En efecto, «¿Escuchará El sus protestas...?» (v. 9a) sería continuación de «¿qué gana con elevar su alma a Eloah?» (v. 8b). La plegaria del impío caerá en saco roto –viene a decir Sofar–, aunque su fuente sea la *angustia*. Se supone que la conducta del impío es recalcitrante, pues, según Elifaz, quien se abre a la corrección de Shaddai se verá libre de estrecheces psicológicas:

> 17 ¡Dichosa la persona a quien Eloah corrige!
> No desprecies la lección de Shaddai,
> 18 porque hiere y pone la venda,
> golpea y él mismo sana;
> 19 te libra seis veces de la *angustia*,
> y una séptima te evita el dolor. (5,17-19)

Como se puede apreciar, el discurso de Sofar sigue idéntica línea argumentativa que el de Elifaz: valor educativo del sufrimiento. El dolor físico y la angustia no deben desembocar en la irritación, la rebeldía y la cerrazón de espíritu, sino en la espera confiada en una

pronta recuperación, tanto física como psicológica: «porque hiere y pone la venda» (5,18a). De todas formas, es evidente que los censores de Job admiten claramente que la divinidad es el origen de los males del ser humano. También lo sabe Job, por propia experiencia. Sin embargo, la duda existencial religiosa de nuestro hombre sigue inamovible: ¿por qué a unos sí y a otros no? Más aún: ¿por qué a muchos honrados sí a muchos indeseables no?

La argumentación de Sofar prosigue. El impío sólo parece acordarse de su dios cuando arrecia la tempestad. "Nos acordamos de Santa Bárbara cuando truena", solemos decir. El v. 10 parece responder a esta situación: «¿Hacía de Shaddai sus delicias / e invocaba a Eloah en todo tiempo?». Se trata de una pregunta evidentemente retórica; la respuesta prevista es «no». ¿Pero conocía Sofar a Job tan bien como lo conoce el lector? Porque en 1,1 ya se dijo que Job era un hombre «temeroso de Elohim y apartado del mal». O Sofar no estaba al tanto de la piedad de Job o, haciendo oídos sordos a las razones de su amigo, persiste tercamente en la salvaguarda de la moral divina, puesta peligrosamente en tela de juicio por Job.

El verbo traducido por «hacer de X sus delicias» o, literalmente, «deleitarse en X» significa también «gozarse», «disfrutar», «complacerse», «solazarse», «saborear con fruición». La raíz en cuestión connota, entre otras cosas, sensualidad, deleite e incluso molicie, vida regalada. Se puede decir de los alimentos (Is 55,2: metáfora de la palabra divina), de unos pechos femeninos (Is 66,11: personificación de Jerusalén), del carácter delicado de una mujer (Dt 28,56), de la paz (Sal 37,11). En Is 57,4 el verbo en cuestión suele traducirse por «burlarse», aunque su significado literal, en este caso, es probablemente «sacar la lengua» (gesto de relamerse), ofreciendo así un gesto relativo a la dulzura. Pero el objeto del disfrute suele ser con frecuencia Yahvé (véase Is 58,14; Sal 37,4). Sin embargo, el texto más adecuado para el comentario de Job 27,10a lo encontramos en el propio libro de Job:

> [23] Si vuelves a Shaddai, serás rehabilitado....
> [26] *te deleitarás* entonces en Shaddai,
> a Eloah alzarás tu rostro. (22,23a.26)

Comparemos este texto con 27,10a:

> ¿*Hacía* de Shaddai *sus delicias*...?

Como puede verse (y ha quedado dicho), Sofar no ve salida alguna a la esperanza de Job en su rehabilitación personal, debido a su rebeldía recalcitrante, que no deja paso a la conversión humilde.

El v. 10b habla de la invocación a Eloah «en todo tiempo». Esta expresión temporal no equivale al adverbio «continuamente»; una traducción más ajustada sería «en cualquier circunstancia». El término hebreo por «tiempo» nos recuerda el comienzo del cap. 24: «¿Por qué no reserva *tiempos* Shaddai...?». Decíamos en aquella ocasión, trayendo a la memoria el texto de Qo 3,1ss, que «tiempos» hace referencia a las actuaciones de Yahvé en el ámbito creacional, actuaciones, por otra parte, incognoscibles para los seres humanos. En consecuencia, nuestro texto de 27,10b sugiere que, según Sofar, el hombre (caso aplicable a Job) debe invocar a Yahvé tanto en situaciones propicias como en eventualidades negativas: «en todo tiempo». Sólo así podrá esperar de lo alto una venda para sus heridas, en caso de que el dolor haya hecho presa en sus carnes o/y en su psique.

Tras las cuestiones retóricas de los vv. 8-10, Sofar (¿¡) abandona el campo de la pregunta para adoptar el papel de maestro: «Os instruiré...», como si dijera: «Pues bien, tras estas premisas, voy a daros una lección de teología». Sin embargo, antes de nada, recordamos la duda mencionada líneas arriba: ¿forman parte los vv. 11-12 del discurso de Sofar? Si es así, ¿qué sentido tienen los plurales «Os instruiré...», «ocultaros» (v. 11), «todos» y «vuestros vanos discursos» (v. 12)? Este cambio de número gramatical induce a muchos comentaristas a poner estas palabras en boca de Job, dirigiéndose a sus tres censores. Podría ser, dado que continuamente les está acusando de la vacuidad de sus palabras. Pero resulta extraño que Job se coloque aquí la toga de teólogo y adopte posturas magisteriales sobre los misterios de un dios al que precisamente acusa de ocultar su modo de actuar. Ya hemos mencionado previamente que es más coherente atribuir el contenido de estos dos versos (sin duda desplazados) al intruso Elihú, que, como veremos, se dirige irritado a los contertulios de Job por no haber sabido responderle adecuadamente (cf. 32,3). Refuerza esta hipótesis, sobre todo, el contenido del v. 12: «Si todos los habéis comprobado...».

La **tercera estrofa** ocupa los vv. 13-19. La razón de efectuar un corte en el v. 19 responde sobre todo a razones de contenido: el v. 16

(«Si amontona *plata*..., si acumula ropa...») se relaciona claramente con el v. 19 («Se acuesta *rico*, pero...»). En cualquier caso, aquí da comienzo una nueva descripción del destino del malvado (con nuevas imágenes de desastres naturales), que se extiende hasta el final del capítulo, descripción a la que ya nos tienen acostumbrados los tres amigos de Job.

Aunque algunos comentaristas dan inicio a la estrofa en el v. 14, creemos que, por razones retóricas, no puede ser separado del precedente, sea quien sea el que lo pronuncie. En efecto, al final del v. 13 podrían incluirse dos puntos explicativos: [13] «Ésta es la suerte... que recibe de Shaddai el violento: [14] Si tiene muchos hijos...».

Los términos «suerte» y «herencia» ya han aparecido en el libro. Hemos leído el primero de ellos en 17,5; 20,29 y 24,18 (reaparecerá en 31,2 y 32,17); el segundo, en 20,29 (después en 31,2 y 42,15). Como vemos, los dos términos se repiten en 20,29, un texto en el que Sofar condena la conducta del impío, y que podemos recordar:

> Ésta es la suerte que Elohim depara al malvado,
> ésta es la herencia que El le destina.

El primer hemistiquio comienza igual en ambos textos. El segundo sólo coincide en el término «herencia». También varían, en parte, los nombres divinos: El y Shaddai en 27,13; Elohim y El en 20,29. Para el contenido de 27,13 remito al lector al comentario de su paralelo 20,29. Pero observemos, sin embargo, algunas diferencias.

El v. 13a dice literalmente: «Ésta es la suerte del hombre malvado *con El*». Dada la supuesta anomalía del uso de la preposición «con» en esta frase, algunos autores prefieren leer «de parte de El». Creemos, sin embargo, que no es necesario ningún cambio, toda vez que aquí la expresión hebrea traducida «con El» puede ser correctamente interpretada como «(en relación) con El», es decir: «Ésta es la suerte del malvado en sus relaciones con El».

El término «violento» (v. 13b), al ser un plural original (traducido en singular por razones de estilo), ha inducido a algunos comentaristas a denunciar la originalidad de este segundo hemistiquio, dado que, según ellos, no guarda equilibrio con el singular «malvado» del primero (lit. «persona malvada»). Tal argumento, sin embargo, aparte de ser superficial, no tiene en cuenta una característica de la poe-

sía de todos los tiempos (no sólo de la hebrea): valor singular de los plurales y valor colectivo de los singulares. En el caso que nos ocupa, *'ādām* presenta rasgos colectivos en numerosos textos del AT, que resultaría prolijo e innecesario citar. Pero detengámonos un momento en el examen del término «violento», que nos ayudará a captar mejor el contenido de 27,13b.

La palabra hebrea por «violento» no es muy frecuente en el AT. Sin embargo, sus escasas recurrencias son suficientes para captar su vecindad semántica con términos relativos al poder, la agresividad y la altanería, algunos de ellos con connotaciones militares. El paralelismo de nuestro texto (malvado = violento) lo encontramos también en Is 13,11 y Job 15,20 (véase Jr 15,21). Curiosamente, ambos términos aparecen unidos en Sal 37,35, lo que indica una profunda relación intrínseca entre ellos. La vinculación de la violencia con la altanería insolente es subrayada en Is 13,11; 25,5; 29,5; Sal 54,5; 86,14. También el poder define al violento, como se desprende del paralelismo en Is 25,3. Las connotaciones militares de «violento» se observan en Is 49,25 (= «guerrero», «valiente»), aunque mejor aún en Jr 20,11, donde ambos términos aparecen unidos («guerrero implacable»). Pero es Ezequiel quien mejor ha definido esta última connotación en la expresión «los más bárbaros entre las naciones», sólo utilizada por él en 28,7; 30,11; 31,12; 32,12. Por tanto, el «violento» de nuestro texto de Job no define a una persona movida a la cólera por un repentino y pasajero arrebato; más bien alude a alguien psicológica y socialmente caracterizado por su persistente conducta violenta, adobada con altivez, poder y desprecio hacia los demás.

Los vv. 14-19 proponen al lector un primer escenario sobre la ruina del malvado/violento. El poeta comienza con la mención del aniquilamiento de la promesa de futuro: la prole. La mención de la «espada» es tópica. En una sociedad heroica, en la que la población padece las consecuencias de habituales enfrentamientos bélicos, la espada se convierte en símbolo de un poder letal, junto con el hambre y la peste (cf. Ex 5,3; Jr 21,7.9; 24,10; 29,17; 34,17; Ez 6,11; 7,15; etc.). Sabido es que, en las antiguas sociedades próximo-orientales, la ley del anatema exigía la aniquilación total de lo conquistado, incluidas las vidas de mujeres y niños (cf. Dt 20,13-14). En el caso que nos ocupa, la espada que acaba con los hijos del malvado no tiene por

qué aludir necesariamente a una acción bélica; su alcance aquí podría ser meramente simbólico. Sin embargo, la continuación del poema podría inclinar la balanza del lado bélico. En efecto, junto a la mención de la espada hace acto de presencia la maldición, también tópica, del hambre («nunca su prole podrá hartarse de pan»), una circunstancia que acompañaba con frecuencia a los asedios prolongados. Idéntica línea interpretativa se desprende del v. 15, con la mención de supervivientes y viudas.

El v. 15a («la Muerte enterrará a los supervivientes») puede prestarse a otra traducción: «Sus supervivientes serán sepultados *en la* Muerte». Es decir, la Muerte no sería el agente de la masacre (una referencia a Môt, dios cananeo de la muerte), sino la profunda garganta sin fondo que engulle en el lúgubre Seol a los seres humanos. Hay comentaristas que, en lugar de «muerte», traducen «peste». Sin duda lo hacen por el deseo de completar la tópica tríada letal mencionada líneas arriba: espada, hambre y peste. Si el v. 14a habla de la espada y el v. 14b del hambre, parecería lógico proponer peste para el v. 15a. Pero tal opción fuerza innecesariamente el significado del término hebreo *māwet*. El poeta podría haber utilizado la palabra habitual por «peste»: *deber*, pues sin duda conocía de sobra el tradicional "tridente letal": espada, hambre y peste. Creemos que, en este caso, no hay que forzar el texto hebreo, buscando un significado que no sea el de «muerte» (personificada o no).

La mención de las viudas puede aludir (aunque no necesariamente, como hemos dicho) a las consecuencias de un enfrentamiento bélico. Las guerras solían dejar los países en conflicto sembrados de viudas y huérfanos. ¿Pero cuál es la razón de que las viudas no lloren? (v. 15b). Probablemente el poeta quiere decirnos que la soledad *post mortem* del malvado será tan radical que no contará ni siquiera con las lágrimas de quien más podía esperarse. Si, en las circunstancias actuales del Primer Mundo, una viuda suele sentirse presa de un dolor acerbo tras la muerte de su esposo, ¿qué decir de una sociedad primitiva, donde el esposo constituía el único apoyo social de las viudas? En el Próximo Oriente antiguo, los códigos legales solían incluir normativas relativas a las viudas (junto con los huérfanos), ya que eran seres abocados socialmente a la indigencia e incluso a la muer-

te. La legislación del antiguo Israel es inequívoca al respecto (véase comentario a 22,9). En cualquier caso, también la piedad popular podía incluir, entre sus finalidades, el sostén de las viudas. El propio Job asevera en 31,16b que no dejó «morir de llanto a la viuda».

El poeta dirige a continuación la vista atrás, a la situación previa a la desaparición del malvado, y nos encontramos con un hombre nadando en la abundancia: «amontona plata como polvo..., acumula ropa como barro» (v. 16). El recurso al «polvo» y al «barro» como imágenes de la *abundancia* no es habitual en la Biblia hebrea. Sobre el primer término contamos con Sal 78,27 y, sobre todo, con Za 9,3s, que nos ofrece un texto muy próximo al nuestro:

> 3 Tiro se ha construido un baluarte,
> ha amontonado plata como *polvo*,
> y oro como barro de las calles.
> 4 Pero Adonai la desposeerá:
> hundirá en el mar su prosperidad...

Llegado este momento, no podemos pasar por alto la maestría del poeta, pues el término «polvo» suele ser, con más frecuencia, imagen de la *inconsistencia*, como observamos en 2 R 13,7; Is 41,2; Sal 18,43. Dice el texto de Reyes:

> En realidad, Joacaz se quedó con un ejército de sólo cincuenta jinetes, diez carros y diez mil infantes, pues el rey de Aram había hecho perecer a los demás y los había pisado como *polvo* bajo sus pies.

Por su parte, el término hebreo por «barro» carece en la Biblia hebrea de funciones imaginativas relativas a la abundancia; sin embargo, apunta siempre a la inconsistencia y la manipulabilidad, como se deduce de Is 10,6; 29,16; Jr 18,6; Job 10,9; 38,14.

El poeta, al poner en paralelo «plata» y «polvo», obliga al buen conocedor de la Biblia hebrea a hacer un doble recorrido: de lo obvio a lo latente. En efecto, el primer golpe de vista se centra en la abundancia; sin embargo, la misma imagen recorta las posibilidades: en definitiva, la plata es inconsistente como el polvo y el barro. El poeta consigue una sorprendente economía de lenguaje recurriendo sencillamente a una imagen.

Alguien podría sorprenderse de la presencia del término «ropa» como paralelo de «plata»; se esperaría la mención del «oro», un paralelo común y abundante en la literatura bíblica (Gn 24,35; Ex 25,3; Nu 31,22; Dt 8,13; Jos 6,24; 2 S 8,11; 1 R 10,22; 1 Cro 18,10; 2 Cro 9,14; Ez 16,13; Os 2,10; Ha 2,19; Za 14,14; etc.). Sin embargo, la ropa, un elemento del ajuar humano que actualmente no se caracteriza precisamente por su carestía, podía constituir un lujo en aquellas sociedades primitivas del Próximo Oriente, donde la pobreza era casi un mal endémico. El autor de 1 R 10,5 (= 2 Cro 9,4) menciona la ropa de Salomón como un elemento de su esplendor y magnificencia. Existe un término sinonímico por «ropa» que encontramos tres veces en el libro de Job, y que nos puede ayudar a comprender lo que intentamos decir. En relación con las penalidades del proletariado rural, leemos en 24,7-8.10:

> 7 Duermen desnudos, *sin ropa*,
> sin cobertor, pasan frío.
> 8 El chubasco del monte los empapa;
> sin abrigo, se arriman a las rocas...
> 10 Andan desnudos, *sin ropa*,
> hambrientos cargan gavillas.

La reiterada aparición de la negación («sin») resalta dramáticamente la carencia de mínimos en aquella primitiva sociedad.

El propio libro de Job nos ofrece otro ejemplo. Cuando nuestro hombre confecciona su apología, exculpándose de cualquier atrocidad social que pudiese haber cometido culpablemente, nos dice:

> 16 Si me cerré a la necesidad del débil
> y dejé morir de llanto a la viuda...
> 19 Si vi *sin ropa* a un transeúnte,
> sin nada que ponerse a un indigente...
> 22 ¡que se me salga de la espalda el hombro,
> que mi brazo se rompa por el codo! (31,16.19.22)

Sofar expone a continuación la "moraleja" de la retribución: «¡que acumule!: el justo se arropará, / alguien honesto heredará su plata» (v. 17). Fijémonos un momento en el claro quiasmo formado por los vv. 16-17:

plata – ropa // se arropará – plata

Las palabras de Sofar tienen una doble vertiente. Por una parte, se cumple el carácter inexorable de la retribución divina: tarde, pero seguro; aunque veamos prosperar al malvado, su declive llegará inevitablemente. Recordemos las palabras del salmista:

> 2 Por poco se extravían mis pies,
> casi resbalan mis pasos,
> 3 celoso como estaba de los perversos,
> al ver prosperar a los malvados....
> 12 Así son los malvados, así son:
> tranquilos y acumulando riqueza....
> 17 Hasta que entré en el santuario de El
> y acabé entendiendo su destino:
> 18 los pones en el resbaladero,
> los empujas a la ruina. (Sal 73,2-3.12.17-18)

Por otra parte, Sofar se hace eco de una curiosa tradición: el justo acabará heredando las posesiones y la riqueza del malvado. No es frecuente en la tradición bíblica esta faceta de una "contrarretribución" o "retribución paralela". Sin embargo, la encontramos en el libro de los Proverbios:

> El hombre de bien deja herencia incluso a sus nietos,
> la fortuna del pecador se reserva al justo. (13,22; cf. 28,8)

Podríamos encontrar una huella de esta extraña doctrina en la tradición del despojo de los egipcios (Ex 3,21-22; 11,2; 12,35-36; cf. Sb 10,20: «de este modo los justos despojaron a los impíos»). No obstante, la comparación no cuadra del todo, pues los egipcios ofrecieron voluntariamente sus riquezas; no se trató de un auténtico despojo: «Los israelitas... pidieron a los egipcios objetos de plata, objetos de oro y vestidos... Los egipcios accedieron a su petición» (Ex 12,35-36).

Antes de seguir adelante, hagamos una observación lingüística. El verbo hebreo traducido por «heredar» en v. 17b significa propiamente «repartir», «distribuir», «adjudicar» (conjugación reflexiva o pasiva: «repartirse», «ser repartido»). El sustantivo correspondiente (lit. «parte», «suerte», «lote») denota también, entre otras cosas, la «heredad» rural administrada por una unidad familiar (cf. Job 24,18). De hecho, el término el término en cuestión suele compartir

paralelismo con la palabra propia para definir la herencia: p.e. Gn 31,14; Dt 10,9; Job 20,29; 31,2. Pues bien, es posible que nuestro texto de Job no denote propiamente una herencia, sino un reparto. Y, dado que los singulares suelen tener valor colectivo en hebreo (igual que en las lenguas modernas), el v. 17b podría traducirse con mayor propiedad: «los honestos se repartirán su plata».

El v. 18 no deja de destilar cierta ironía dicho de una persona riquísima, como el malvado de nuestro poema: «Se edificó una casa de polilla, / se hizo una cabaña de guarda». Pero, para empezar, topamos con una dificultad, no tanto textual cuanto de contenido. ¿Qué puede significar «una casa de polilla» (lit. «como una polilla»)? Resulta evidente que, a tenor del segundo hemistiquio, el poeta alude al carácter endeble de la vivienda. Sin embargo, es posible que la expresión «como una polilla» resultara llamativa e inexplicable a los primeros traductores del texto hebreo. En efecto, las polillas no construyen casas, es decir, nidos. En todo caso, puede definirse como tal el agujero que dichos insectos practican en la madera. Pues bien, ya los traductores griegos prefirieron leer «como una telaraña», con la versión resultante «Se edificó una casa como de telaraña». La alternativa es a primera vista plausible, ya que la telaraña sirve en la Biblia hebrea de imagen de actitudes engañosas, endebles y rápidamente perecederas, como se deduce de las dos únicas recurrencias del término en cuestión: Is 59,5 y Job 8,14. Sin embargo, ninguno de los dos textos se refiere a construcciones físicas, sino más bien a actitudes y proyectos. En Job 8,14 se habla de la inconsistencia de la esperanza del impío. Por su parte, Is 59,5 ilustra sobre la peligrosidad, aunque débil y efímera, de los planes de los violentos.

Tras estas observaciones, pensamos que no es necesaria la alteración del texto hebreo. En lenguaje poético, decir que una casa es «como de polilla» significa probablemente que los materiales de su construcción son tan endebles que pueden ser fácilmente pasto de las polillas.

Más clara es la imagen de la cabaña (v. 18b). Por regla general se trataba de una choza fabricada con palos y ramas, que solía servir de albergue en el campo, como reparo del sol y de la lluvia, mientras duraba el periodo de la cosecha. A esta sencilla arquitectura rural hace referencia la llamada Fiesta de las Chozas, que se celebraba en

Israel con ocasión del final del año agrícola (cf. Lv 23,34; Dt 16,13.16; 31,10; Za 14,16; Esd 3,4; Neh 8,14; etc.). Según Gn 33,17, la «cabaña» podía servir como establo. Recordemos también la humilde choza que se fabrica Jonás para resguardarse del sol (4,5). En cualquier caso, la choza o cabaña aparece también en contextos teofánicos para describir los meteoros que ocultan la presencia de Yahvé (cf. 2 S 22,12 = Sal 18,12). A este respecto, la gloria de Yahvé figura como «cabaña» (= sombra) protectora de Jerusalén en Is 4,6. Pero, centrándonos en el caso que nos ocupa, es decir, en la cabaña como imagen de fragilidad, contamos con los textos de Am 9,11 e Is 1,8. El primero habla de la cabaña ruinosa de David, con relación a la desgracia que se abatió sobre el país en el siglo VI a.C. La misma línea interpretativa hay que aplicar a Is 1,8:

> Ha quedado la hija de Sión
> como *cabaña de viña*,
> como albergue de pepinar...

Si releemos ahora el v. 18, probablemente captaremos mejor su contenido. El prepotente malvado ha utilizado su inmerecida riqueza para construirse una vivienda sin duda lujosa. Pero no ha tenido en cuenta el refrán «El hombre propone y Dios dispone»; no ha percibido los entresijos de la retribución. No sabe que, en realidad, ha construido sobre una base endeble. La polilla-retribución dejará su morada tan inservible como una débil cabaña.

El v. 19 ofrece un resumen de lo dicho previamente: «Se acuesta rico, pero por última vez; / al abrir sus ojos se encuentra sin nada». Observemos, en primer lugar, la belleza del verso, la correlación entre la inconsciencia del sueño y el despertar a la realidad: «acostarse (= cerrar los ojos) – abrir los ojos» (= despertar); y el encadenamiento de «por última vez» y «sin nada». Parece que Sofar está aquí aludiendo al caso de Job, a pesar de las protestas de inocencia de nuestro héroe, que habría esperado, conforme a su honradez, morir en la abundancia y lleno de días. ¿Tiene entonces valor objetivo, empírico, la doctrina de la retribución? ¿No habrá que dejar de buscar explicaciones teológicas y concebir los avatares humanos como hijos del azar? ¿Pero cómo concebir entonces un dios que se desatiende de los negocios del hombre?

La **última estrofa** (vv. 20-23) da un giro literario y recurre a otra categoría de imágenes: meteoros incontrolados. El v. 20a divide a los intérpretes. TM dice literalmente: «Le alcanzan terrores como agua». Sin embargo, algunos exegetas ofrecen una lectura alternativa a la comparación hebrea «como agua» y optan por la corrección «de día». Rechazamos, sin embargo, tal alternativa por una razón básica. Como hemos dicho, estamos ante una serie de meteoros difícilmente controlables y casi siempre perniciosos y devastadores. Junto a aguas que anegan («riada» en nuestra traducción), el lector cuenta con la presencia del huracán, el viento del Este y la tormenta. Los cuatro meteoros ocupan sendos hemistiquios, detalle que nos hace prescindir de la lectura «de día» en v. 20a. Creemos que es una razón suficiente para rechazar tal alternativa, que hemos presentado líneas arriba. Pero vayamos paso a paso.

El v. 20 se presta a una versión alternativa, pues el plural «terrores» puede corregirse legítimamente en «Terror» (personificación): «El Terror le anega como una inundación». Un lector habitual de la Biblia estará sin duda al corriente del simbolismo del agua en el AT. Su valor arquetípico como elemento caótico aparece ya en la primera página del Génesis (y en todas las antiguas cosmogonías del Próximo Oriente). Los salmos nos ofrecen numerosos ejemplos de dicho simbolismo, aunque aplicado, en el ámbito psicológico, al hombre asediado por la desgracia. Basten unos pocos ejemplos para ilustrar lo que decimos:

> 2 ¡Sálvame, Elohim,
> que estoy con el *agua* al cuello!
> ....
> 16 ¡Que no me anegue la *corriente*,
> que no me trague el Abismo,
> ni se cierre el pozo sobre mí! (Sal 69,2.16)

> 1b Si Yahvé no hubiera estado por nosotros...
> 4 las *aguas* nos habrían arrollado,
> un torrente nos habría anegado,
> 5 nos habría llegado al cuello
> el *agua* en su vorágine. (Sal 124,1b.4-5)

Pero no hace falta salir de Job para captar este simbolismo. Ya hemos oído a Elifaz:

[10] Por eso te cercan redes,
te asalta de súbito el terror;
[11] la luz se oscurece y no ves,
te engullen *aguas caudalosas*. (22,10-11)

La llegada del Terror va acompañada de la acción del huracán (v. 20b). Como ocurría con «aguas» («riada» en nuestra traducción), el término hebreo por «huracán» ofrece connotaciones negativas. El huracán o torbellino, dados su origen desconocido y sus consecuencias devastadoras, suele ser relacionado con la divinidad, como elemento teofánico y/o punitivo (cf. Is 17,13; Nah 1,3; Sal 83,16). Tomemos el ejemplo de Is 29,6 (cf. 66,15):

Serás castigada por Yahvé Sebaot
Con trueno, estrépito y estruendo,
huracán, ventolera y llama devoradora.

Como símbolo comparativo, el huracán describe la violencia de los carros de guerra (cf. Is 5,28; Jr 4,13). Pero más cercanos a nuestro análisis son los textos de Os 8,7; Pr 1,26-27; 10,25; Job 21,18. El texto de Oseas nos ofrece el aforismo «Si siembran viento, cosecharán *tempestad*», con relación a la autodestrucción de pecadores e idólatras. En esta misma tesitura hemos de leer Pr 1,27, aunque se percibe cierto matiz de castigo desde el exterior:

[26] También yo me reiré de vuestra desgracia,
me burlaré cuando os invada el terror,
[27] cuando os alcance el terror como torbellino
y os sobrevenga la desgracia como *huracán*.

De nuevo vemos asociados aquí a terrores y huracán, como en nuestro texto de Job. Los otros dos textos citados insisten en la relación entre el huracán y el destino del malvado:

Tras la *tormenta*, desaparece el malvado;
el honrado se mantiene siempre firme. (Pr 10,25)

¿Son [los malvados] como paja a merced del viento,
como tamo que arrastra el *huracán*? (Job 21,18)

A tenor de estos paralelos, queda suficientemente claro que los terrores y el huracán del v. 20 pueden ser explicados desde una doble

vertiente: el malvado acabará autodestruyéndose (cf. Os 8,7); o bien cabe pensar en la directa retribución divina. En cualquier caso, estamos seguros de que el poeta no se planteó tal disyuntiva. Ni el terror es aquí algo exclusivamente psicológico, ni el huracán consiste en un simple fenómeno físico.

El v. 21 insiste en el destino del malvado mencionando meteoros de naturaleza análoga a los anteriores: el «viento del Este» y la «tormenta» (traducción equivalente de un verbo hebreo). Para los poetas hebreos, el Este constituía el lugar de origen de las avalanchas más destructivas que desolaron el país durante siglos. Basta con pensar en las invasiones de asirios y neobabilonios. Hasta tal punto fue así, que el Este acabo asumiendo una categoría simbólica de connotaciones catastrofistas, como se advierte en el texto que comentamos. El viento del Este trae la langosta devastadora sobre Egipto (cf. Ex 10,13) y hace que el mar retroceda (cf. Ex 14,21); con frecuencia describe poéticamente el ardor destructor de una invasión enemiga (cf. Ez 19,12; Os 13,15). Otro tanto puede decirse de la tormenta, huracán o torbellino, relacionado con el ámbito de la divinidad desde una perspectiva claramente punitiva (cf. Na 1,3; Sal 50,3).

El v. 22 sigue describiendo las consecuencias funestas del embate de ese viento huracanado: «Lo zarandea después sin piedad, / aunque trata de evitar su ímpetu». Los comentaristas dudan sobre la identidad del sujeto del primer verbo. Hay incluso quienes opinan que la forma verbal es impersonal. Según algunos, el sujeto sería el dios hebreo, implicado en las acciones descritas en los versos anteriores. Creemos, sin embargo, que el sujeto es el viento del Este mencionado en el verso anterior. En cualquier caso, estas dos últimas interpretaciones no se excluyen mutuamente, pues ya hemos visto que el viento del Este es un mensajero destructor de la propia divinidad. Confirmaría esto la presencia de «su mano» (en nuestra traducción «su ímpetu»), una expresión notablemente ambigua. Por una parte apunta, sin duda, a la mano de Yahvé como instrumento de castigo (cf. Is 5,25; 11,11; 14,27; 31,3; Job 26,13; Lm 3,3). Por otra parte, sin embargo, el término «mano» pudo lexicalizarse, a partir de su valor símbólico, con el sentido de «fuerza», «poder», «ímpetu».

En opinión de Sofar, el malvado no sólo es destruido; incluso su memoria queda borrada. En efecto, el huracán se lo lleva (v. 20b), el

viento del Este lo arrebata (v. 21a) y la tormenta lo arranca de su sutio (v. 21b); a continuación es zarandeado sin piedad (v. 22a). Esta última expresión recuerda la imagen de la hoja de árbol, la paja, la hojarasca o el tamo arrastrados sin rumbo por el viento, tan frecuente en la poesía hebrea. En el propio libro de Job leemos:

> ¿Son como *paja* a merced del viento,
> como *tamo* que arrastra el huracán? (21,18)

Nuestro héroe se queja aquí amargamente del destino feliz de los malvados, que no son destruidos según el sentir de la teología tradicional. Su oposición al pensamiento de Sofar en 27,20-22 resulta más que evidente. Pero Sofar no es una voz aislada en el Antiguo Testamento. No sin cierta ingenuidad, dice el orante de Sal 1,4 que los malvados «serán como *tamo* impulsado por el viento». La imagen que venimos comentando sirve de modelo de imprecación en algunos textos:

> 1 Ataca, Yahvé, a los que me atacan...
> 5 Sean como *paja* a merced del viento... (Sal 35,1.5)

> 3 Mira a tus enemigos alborotados,
> los que te odian levantan la cabeza...
> 14 Conviértelos, Elohim mío, en *hojarasca*,
> en *paja* que arrebata el vendaval. (Sal 83,3.14)

En estos texto, como en opinión de Sofar, la destrucción del malvado es el resultado de una acción punitiva divina. No faltan, sin embargo, voces que interpretan la caída del malvado desde una perspectiva inmanente, como un proceso de autodestrucción:

> Caímos todos como la *hoja*,
> nuestras culpas nos arrastraron como el viento. (Is 64,5)

Pero el drama de Job, que se encuentra en la situación descrita por este texto de Isaías, consiste en la inadecuación entre su reiterada piedad y su trágica situación actual:

> ¿Por qué asustas a una *hoja* que vuela?,
> ¿por qué persigues la *paja* ya seca? (Job 13,25)

Todos estos testimonios literarios confirman nuestra sospecha de que el poeta, en el v. 22, aun no mencionándolo, está pensando en la

naturaleza caduca y frágil de ciertos vegetales, que le sirven de punto de comparación con el destino de los malvados. Y, si tenemos en cuenta que dicha analogía suele aparecer como remate de ciertos oráculos proféticos, habremos de concluir que la secuencia de los vv. 20-22 es correcta, y que no hay necesidad de alterar su orden.

La intervención de Sofar termina con la reacción de los testigos de el fracaso y la desaparición del malvado: «La gente aplaude su ruina, le silban allí por donde pasa» (v. 23). No es extraño, sin embargo, encontrar comentaristas que opinan que el sujeto no es la gente, sino el precedente viento del Este personificado. Aunque tal opinión no carece de sentido, dudamos de su verosimilitud, porque en la Biblia hebrea no existe este tipo tan plástico de personificación aplicada al viento (una especie de Eolo bíblico), aunque sí a otros elementos de la naturaleza (cf. Is 55,12; Sal 98,8). En el AT, los aplausos y los silbidos (cf. v. 23b) ante una desgracia considerada como merecida está reservada a los testigos humanos de dicha desgracia. Sobre los aplausos ante el infortunio ajeno pueden consultarse Ez 21,19.22; Na 3,19; sobre los silbidos en son de mofa, 1 R 9,8; Jr 19,8; 49,17; 50,13; Ez 27,36; So 2,15. Pero el texto más completo está representado por Lm 2,15s:

> 15 *Baten palmas* contra ti
> todos los transeúntes;
> *silban* y menean la cabeza
> contra la capital Jerusalén...
> 16 Abren su boca contra ti todos tus enemigos;
> *silban* y rechinan los dientes...

Una segunda dificultad textual está representada por la palabra final (lit. «desde su lugar»), que hemos traducido «por donde pasa» (entiéndase, «por el lugar donde está»). La imagen del malvado zarandeado por el viento (v. 22), que no encuentra ningún lugar que lo acoja, favorece esa traducción. Dudamos, sin embargo, de su corrección, pues el término hebreo (lit. «lugar») puede aludir a la morada o al pueblo. Y así lo han entendido numerosos comentaristas. No obstante, quienes opinan que quien bate las palmas y silba en son de burla es el viento del Este entienden aquí «lugar» como la morada del viento.

Este final del cap. 27 sirve de enlace con el cap. 28, donde el término «lugar» es mencionado en el v. 1b, en relación con el «lugar» oculto donde se almacenan metales preciosos, y en el v. 23b, donde se habla de la «morada», también inaccesible, de la Sabiduría. El término es cuestión aparece también en los vv. 6a; 12b y 20b, dotando de una clara armonía el conjunto. Pero prosigamos.

ELOGIO DE LA SABIDURÍA

Es a todas luces evidente que el cap. 28 interrumpe las intervenciones de Job, toda vez que en 29,1 el protagonista retoma la palabra y que en 31,40b se nos informa del «Fin de las palabras de Job». Para los expertos se impone una pregunta básica: ¿Ocupa el cap. 28 un lugar premeditado o simpemente ha ido a parar aquí casualmente, durante el proceso de transmisión textual? Además, en caso de que ocupe un lugar original, ¿qué función desempeña aquí? Naturalmente, existen respuestas para todos los gustos, desde quienes lo consideran un bloque errático hasta quienes ven en él una primera respuesta a la problemática abordada en los capítulos previos; desde quienes piensan que salió de la pluma del poeta original hasta quienes lo consideran una inserción posterior. Adelantamos nuestro punto de vista, que iremos corroborando con el comentario. Creemos que el cap. 28 no forma parte del poema original, pero afirmamos, al mismo tiempo, que cumple una función básica, y bien calculada por su autor, en el conjunto de la obra.

Para empezar, el cap. 28 ofrece una solución al final que parece no encajar en los datos del relato en prosa y en los momentos doctrinalmente cruciales de los discursos de Job. En efecto, en 28,28, tras la afirmación previa de que sólo Elohim conoce el camino de la Sabiduría, leemos: «El temor de Adonai es sabiduría, / apartarse del mal, inteligencia». Es decir, el temor del Señor, la religiosidad genuina y cabal, es la fuente de la Sabiduría, que Elohim dona a quien la practica. Pues bien, en 1,1 se nos informa de que Job era un hombre temeroso de Elohim y apartado del mal. En tal caso, ¿por qué no fue dotado por su dios de sabiduría? Por una parte, sus censores le han

negado conocimiento e inteligencia; por otra, Job ha proclamado su piedad y honradez a cada paso de sus discursos. La paradoja es patente: una situación retórica que impide atribuir el cap. 28 al mismo autor que compuso el prólogo narrativo y la parte poética. ¿Qué función desempeña entonces la ubicación original de este capítulo?

Creemos que el autor de este magistral poema, que sin duda conocía bien los caps. 1-27, pretendió dar una solución al problema, pero en línea tradicional, recurriendo al temor de Yahvé, un teologúmeno enraizado en la tradición sapiencial, representada sobre todo por Proverbios, Ben Sira y Baruc. En cualquier caso, dicha solución no está además en consonancia con el final del material poético, donde Yahvé jamás pone en duda la piedad de Job y, lo que es más importante, ofrece al lector una solución distinta, como tendremos ocasión de comprobar. No creemos, por tanto, que el cap. 28 sea obra del mismo autor que elaboró el prólogo, ni que adelante la solución deducida de los discursos de Yahvé (caps. 38-42), como opinan algunos autores. De todos modos, el cap. 28 ofrece en la práctica un remate honroso, aunque desenfocado, a lo que consideramos la primera parte del libro.

Por lo que respecta a su forma y contenido, el cap. 28 difiere llamativamente de los poemas precedentes. Para empezar, su contenido no va dirigido a ninguno de los participantes; carece de estructura dialógica. Su inicio es brusco y sin referencias personales; está impregnado de comedimiento e impulso reflexivo. No aparecen acusaciones, quejas, súplicas, lamentaciones e imprecaciones, elementos todos tan sobresalientes en los diálogos anteriores. Se trata de un poema de tinte sapiencial sobre el carácter irrastreable de la sabiduría, una cualidad ausente del ámbito de los seres humanos.

El poeta, que considera la sabiduría como el valor más preciado al que puede aspirar el hombre, elabora una metáfora práctica y coherente para transmitir su mensaje. Al ser la sabiduría un bien imprescindible pero inaccesible, el poeta reclama la atención de los lectores hacia los bienes más atractivos y accesibles (aunque con esfuerzo) de la experiencia humana, para acabar rechazando la pretensión de los hombres de acceder a la sabiduría por sus propios medios. Sólo la dimensión trascendente proporciona el camino que conduce a la sabiduría y permite su localización y su disfrute. Se

trata del viejo problema de las relaciones entre ciencia y religión, entre autonomía y heteronomía, entre *homo faber* y *homo religiosus*.

El poeta parte de un hecho. ¿Cuáles son los bienes materiales más atractivos para el hombre? Sin duda alguna, los metales preciosos y las gemas. ¿Pero dónde y cómo extraerlos? La primera (y doble) dificultad consiste en su localización y en el modo de hacerse con ellos. Pero el esfuerzo y la técnica consiguen que cuaje el propósito del hombre. Sin embargo, el espíritu humano sigue sintiendo un angustioso vacío: «Pero, ¿dónde encontrar la Sabiduría?» (v. 12); «¿De dónde viene la Sabiduría?, ¿dónde reside la Inteligencia?» (v. 20). Llegados a este punto, los humanos pueden sufrir la tentación de lo que puede denominarse "simonía sapiencial", es decir, la osadía de intentar comprar la sabiduría entregando a cambio los valiosos productos de su elaborada técnica. Pero la sabiduría «no se puede adquirir con oro puro, / no se paga a precio de plata...» (v. 15). La técnica no es el bien supremo, y en los momentos decisivos de la vida del hombre, cuando surgen las grandes y decisivas preguntas, carece de valor.

A pesar de los caprichos de algunos exegetas, que tratan de suprimir, añadir o desubicar versos, la estructura de este poema es bastante sólida. La repetición estratégica de ciertos términos proporciona un tejido poético coherente. Como veremos, las palabras claves del poema giran en torno a una doble dinámica. Por una parte, se alude al binomio buscar/encontrar, a la ruta que hay que seguir y a los medios utilizados para la búsqueda. Salta a la vista la reiteración del término hebreo *māqôm* (traducido en nuestro texto como «lugar», «yacimiento», «residencia» [forma verbal]) en vv. 1b; 6a; 12b; 20b; 23b. Pero la llegada a ese lugar implica un camino que conduzca a él (vv. 7a. 13a corr.23a.26b). El hombre trata de ver (v. 10b), investigar (v. 3b), rastraer (v. 9b) y sacar a la luz lo oculto en dicho lugar (v. 11b). Sin embargo, a partir del v. 13, aparece una dinámica antitética con relación a la búsqueda («no saber», v. 13a; «no encontrar», v. 13b; «estar oculto», v. 21a; «estar escondido», v. 21b).

Toda esta dinámica, aplicada al ser humano, se ve truncada por una línea divisoria que atraviesa el poema, dividiéndolo en dos partes. La pregunta de los vv. 12.20, con la presentación de un nuevo objeto de búsqueda (la Sabiduría), dibuja dicha línea. A partir de ahí, y hasta el v. 19, todo son formulaciones negativas.

La mencionada línea divisoria propone límites y separa espacios: la tierra, donde habitan hombres y animales; el submundo, reino del Abismo/Abaddón y de la Muerte; y el ámbito de la divinidad. Los vv. 1-11 describen las actividades de los seres humanos, que no sólo *conocen* los lugares donde se hallan los metales preciosos, sino que son capaces de *hacerse con* ellos mediante una manipulación técnica transformadora de la realidad. Sólo hay un contrapunto negativo: los animales desconocen esos lugares (vv. 7-8).

La pregunta del v. 12 recorta las expectativas y el optimismo que se desprendían de los versos precedentes. Llegados a este punto, el hombre *desconoce*; el bien supremo (la Sabiduría) no se halla en la tierra de los vivos (v. 13). Pero tampoco se encuentra en el ámbito que las mitologías orientales suponían muy cercano a la divinidad, por su poder y su naturaleza cuasi-divina: el Abismo caótico y la Muerte (v. 14), aquí personificados. El *homo faber*, el ser concebido para dominar la creación (cf. Gn 1,28), manifiesta sus limitaciones: no sabe y no puede. Todas sus conquistas, fruto de la inteligencia que tan cercano lo sitúa de la divinidad (cf. Sal 8,6), de nada sirven con relación a la Sabiduría, pues nunca podrá ofrecerlas a cambio de ella (vv. 15-19).

La enigmática pregunta se repite en el v. 20. Y de nuevo se nos dice que la Sabiduría está fuera del alcance de las creaturas (v. 21), incluso de las realidades autónomas cuasi-divinas: Abbadón y Muerte, que sólo han oído hablar de ella (v. 22).

Hasta aquí, el poeta ha hecho uso de la forma literaria de la "solución diferida": formular preguntas a las que de momento no responde. A la pregunta del v. 12 sólo responde por vía negativa: «no se encuentra», «no está», «no se puede», «no la igualan», etc. (vv. 13-19). Otro tanto ocurre con la pregunta del v. 20. Únicamente a partir del v. 23 se desvela el misterio: «Sólo Elohim ha encontrado su camino». La Sabiduría está relacionada con el ser y la actividad creadora de la divinidad (vv. 25-27). El *homo faber* sólo tendrá acceso a ella desde su dimensión de *homo religiosus* (v. 28). En todo este proceso una cosa es clara: los animales son respecto del hombre lo que éste es respecto de la divinidad. Los animales no pueden conocer lo que es propio del ámbito de los humanos (cf. vv. 7-8), pero el hombre no puede conocer por sus propios medios lo que es propio del ámbito de la divinidad: la Sabiduría.

"Homo sapiens insipiens": La sabiduría inaccesible (c. 28)

28 [1] Existen minas de plata,
lugares donde el oro se refina*;
[2] de la tierra se saca el hierro,
de la piedra fundida sale el bronce.
[3] [El hombre] *pone límite* a las tinieblas,
explora en lo más profundo,
entre rocas oscuras y lóbregas*.
[4] Extranjeros abren galerías*,
*olvidados de los transeúntes**,
colgados y oscilando lejos de los hombres.
[5] La tierra que produce alimentos*
se trastorna por debajo *como* con fuego*;
[6] son sus rocas yacimiento de zafiro,
repletas de pepitas de oro.
[7] La rapaz no conoce la entrada,
el ojo del buitre no la divisa;
[8] no la pisan las *bestias más feroces*,
el león jamás la atravesó.
[9] El hombre manipula el pedernal,
revuelve el interior de las montañas;
[10] abre canales en las rocas
y descubre objetos preciosos;
[11] *represa los hontanares* de los ríos*
y saca lo oculto a la luz.

[12] Pero, ¿dónde *encontrar* la Sabiduría?,
¿dónde *reside** la Inteligencia?

[13] El ser humano *no sabe dónde está**,
no se encuentra en la tierra de los vivos.
[14] Dice el Abismo: «No está en mí»;
dice el Mar: «No está conmigo».
[15] No se puede adquirir con oro puro,
no se paga a precio de plata;
[16] vale más que el oro de Ofir,
que el ágata preciosa y el zafiro;
[17] no la igualan el oro y el vidrio,
no se cambia por copas de oro fino;

[18] **no cuentan los corales y el cristal;**
***el valor de* la Sabiduría *supera* al de las perlas;**
[19] **no la iguala el topacio de *Etiopía*,**
vale más que el oro más puro.

[20] **¿De dónde viene la Sabiduría?,**
¿dónde *reside* la Inteligencia?

[21] **Se oculta a los ojos de *los vivientes*,**
se esconde a los pájaros del cielo.
[22] ***Abaddón* y la Muerte declaran:**
«De oídas sabemos su fama».
[23] ***Elohim ha dado con* su camino,**
***él es quien* conoce su morada.**
[24] **(*Él atisba* los confines de la tierra,**
puede ver lo que hay bajo los cielos.)
[25] **Cuando *determinó* el peso del viento**
y señaló una medida a las aguas;
[26] **cuando impuso una norma a la lluvia,**
un camino *al relámpago tonante,**
[27] **entonces la vio y la valoró,**
la *estableció* y la escrutó.
[28] **Y dijo luego al hombre:**
«El temor de *Adonai* es Sabiduría,
apartarse del mal, Inteligencia».

V. 1 Lit. «un lugar para el oro [que ellos] refinan».

V. 3 «lóbregas», lit. «sombras mortales».

V. 4 (a) Hemistiquio corregido; el hebreo no se entiende bien: «abre una galería de junto al extranjero». Otros, entendiendo «extranjero» como «extraño» o «misterioso», traducen: «abren galerías en lugares inaccesibles». Hay quienes leen *nēr* en lugar de *gēr*: «abren galerías los hombres de la lámpara» (mineros).

(b) Otros: «en lugares nunca hollados».

V. 5 (a) Lit. «La tierra [que] de ella sale pan».

(b) «como con fuego», lit. «como fuego».

V. 11 Otros: «explora los hontanares de los ríos».

V. 12 «¿dónde reside...?», lit. «¿cuál es el lugar de...?». El término hebreo *māqôm* («lugar») equivale con frecuencia a «casa».

V. 13 Otros: «desconoce su camino», leyendo con griego *darkāh*, en lugar de TM *'erkāh*.

V. 26 «relámpago tonante», lit. «relámpago de truenos».

Este deslumbrante poema, cuya estructura hemos intentado diseñar en la introducción precedente, tiene fundamentalmente tres partes, delimitadas por las preguntas de los vv. 12 y 20: vv. 1-11; 14-19; 21,27. El elemento conclusivo (v. 28) constituye la breve pero profunda lección propuesta por el autor.

La **primera parte** (vv. 1-11) ofrece ya el primer obstáculo al lector: un comienzo abrupto con una partícula (*kî*) que generalmente tiene en hebreo valor de conjunción completiva («que»), causal («porque») o temporal («cuando»), aparte de otras aplicaciones. Aunque en épocas pretéritas pudo turbar a algunos investigadores, no hay duda de que dicha partícula tiene aquí valor introductorio, bien aseverativo bien admirativo, de modo que lo más idoneo en una traducción es no reproducirla.

Comienza el poema (vv. 1-2) con una constatación, recabada por el poeta de los trabajos de la minería, conocidos sin duda por él, bien directamente bien de segunda mano. Son mencionados cuatro metales muy preciados, dos utilizados en intercambios comerciales y en artesanía (plata y oro), y dos en la fabricación de armas y utensilios diversos (hierro y bronce). Religión, milicia y comercio se veían directamente afectados por ellos. La extracción de los cuatro requiere pericia y trabajo arduo, pues no se encuentran al alcance de la mano. Aunque la ubicación de la plata y el oro es genérica («mina» o «veta»; «lugar»), para el hierro y el bronce son mencionadas explícitamente la «piedra» (o «roca») y la «tierra» (o «polvo») respectivamente. El poeta se refiere sin duda a las tareas de extracción y fundición in situ.

El v. 3 comienza con un verbo («pone») sin sujeto, aunque el contexto hace claramente relación a la actividad de los humanos. Por otra parte, éstos se hallan ya implícitos en la forma verbal del v. 1b (traducción equivalente «se refina»). Este verso resulta sumamente aleccionador en el conjunto del poema. Las frases «pone límite a las tinieblas» y «explora en lo más profundo» definen la capacidad y habilidad inauditas del hombre para analizar y apropiarse de las realidades de su hábitat natural. Al mismo tiempo, sin embargo, se puede percibir entre líneas un “plus significativo” proporcionado por los términos «tinieblas», «profundidad», «oscuridad» y «lobreguez» (lit. «sombra mortal»), que resaltan la capacidad y habilidad antes mencionadas. Por regla general, la tiniebla connota en la literatura bíblica impenetrabilidad y peligrosidad.

Sobre el alcance del término traducido por «oscuridad» es ilustrativo un texto de Job:

> ... Shaddai me causa horror,
> 17 pues no desaparecí ante las tinieblas,
> y la *oscuridad* se extendió ante mí. (23,16b-17; cf. 3,6)

Otro tanto puede decirse de «lobreguez» (o «negrura»), tal como se aprecia en el siguiente texto:

> Dad gloria a vuestro dios Yahvé
> antes que haga oscurecer,
> antes que se deslicen vuestros pies
> sobre la sierra oscura, y esperéis la luz,
> pero él la haya convertido en *negrura*,
> la haya trocado en tiniebla densa. (Jr 13,16; cf. 2,6)

El término «tiniebla(s)» (*ḥōšek*) aparece mencionado en la noche de los tiempos, como elemento primordial opuesto a la actividad creacional divina, cuando «la *tiniebla* cubría la faz del Abismo» (Gn 1,2). Y si el hombre es capaz de poner límites a las tinieblas, es decir, si éstas no suponen para él un obstáculo en su carrera de dominar todo lo creado, habremos de convenir en su capacidad y sabiduría cuasi-divinas de actuar. Su habilidad investigadora es subrayada por la presencia del verbo «explorar» en el v. 3b. El amplio espectro significativo del verbo hebreo correspondiente es puesto de manifiesto por sus numerosos sinónimos: «(com)probar», «buscar», «indagar», «conocer», etc. Por otra parte, el verbo «explorar» es aplicado a Yahvé en el AT con mucha frecuencia. De él se dice que «explora» o «escruta» el corazón y el interior de las personas (Sal 44,22; 139,1.23; Jr 17,10; cf. Job 13,9). Aunque el ser humano está capacitado para explorar e indagar en lo más recóndito (cf. v. 3b), hay cosas que se hurtan a esa sagacidad, como es todo lo relativo a la divinidad (cf. Sal 145,3; Is 40,28); hay, pues, en su sabiduría, un límite teológico.

Descubrimos este límite precisamente al final del cap. 28, donde se nos dice que sólo Elohim estableció y «escrutó» a la Sabiduría (v. 27). De este modo, el poeta forma una inclusión perfecta con el v. 3b: por una parte pone de relieve la capacidad y sabiduría cuasi-divinas del hombre; por otra, limita esas cualidades al afirmar que investigar

la morada y la naturaleza de la Sabiduría es una prerrogativa exclusivamente divina. El poderoso ser humano pone *límites* a las tinieblas, a lo ignoto y peligroso, pero, al propio tiempo, tiene sus *límites*.

El v. 4 martiriza al lector con nuevas dificultades (véase nota textual correspondiente). El texto recibido resulta difícil de explicar, incluso desde una sintaxis poética. Hemos optado por aceptar una propuesta bastante común entre los exegetas. Retocando ligeramente el texto consonántico hebreo, podemos leer lit. «gente extranjera abre cauces». La presencia del término por «cauces» (o «torrenteras») en 30,6 podría corroborar indirectamente la corrección:

> Moraban en lóbregas *torrenteras*,
> en grutas y grietas de la roca.

El término «torrenteras» equivale en este texto seguramente a «antros [excavados en las torrenteras]», dado el paralelismo con «grutas» y «grietas».

Conviene hacer una observación relacionada con lo precedente: el hecho de que los trabajos de minería y de refinado de metales eran bastante ajenos a la cultura israelita. Este tipo de labores fue cultivado en Egipto desde tiempo inmemorial, sobre todo en los veneros de metales (hierro y cobre, sobre todo) y piedras preciosas (diamantes y esmeraldas) de la península del Sinaí e incluso en las minas de oro de Nubia. En tales circunstancias, es normal que los israelitas, si hubiesen tenido necesidad de excavar minas, hubiesen recurrido a profesionales extranjeros (cf. nuestra traducción), como hicieron también, por ejemplo, cuando hubieron de solicitar al rey de Tiro leñadores, carpinteros y ebanistas para la construcción del templo salomónico. Pero sigamos con el v. 4.

El poeta, tras describir las tareas de los mineros en el corazón de la tierra, nos conduce momentáneamente a la superficie para provocar un llamativo contraste: «La tierra que produce alimentos se trastorna por debajo como con fuego» (v. 5). El contraste es expresado léxicamente por «tierra» (lit. «de ella») y «debajo de ella», es decir, lo que se percibe a simple vista y lo oculto. Por otra parte, la regularidad de la actividad humana en la producción agrícola es contrapuesta a la irregularidad violenta de la transformación del subsuelo («se trastorna»). El verbo por «trastornarse» denota básicamente un *cam-*

bio a partir de una situación determinada. Puede significar simplemente «cambiar» de dirección (cf. Jos 7,8; 1 R 22,34), de piel (cf. Jr 13,23), de mentalidad (cf. 1 S 10,9). Pero, dicho de una realidad material, vale por «ser arrasado» (una ciudad, Jon 3,4), «transmutarse», «trastrocarse», «trastornarse», donde el morfema preposicional "tra(n)s" indica cambio de lugar, de estado o de naturaleza. La mención del fuego en nuestro texto alude probablemente a territorios o zonas donde quedan restos de actividad volcánica, con sus efectos destructores y desoladores en la naturaleza. Todo un misterio para el hombre primitivo.

Pero se trata de un misterio que el ser humano ha conseguido desvelar con su técnica: «son sus rocas yacimiento de zafiro» (v. 6a). La presencia del término «yacimiento» (*māqôm*, lit. «lugar») remite al v. 1b («lugares») y se adelanta a los vv. 12b, 20b («¿dónde reside?», lit. «¿dónde está el lugar?») y 23b («morada»). La ciencia del hombre, unida a su perspicacia y afán escrutador, le proporciona no sólo conocimiento y manipulación de su hábitat natural (dominio de la naturaleza para la producción de alimentos), sino también del oscuro y misterioso subsuelo, al que consigue arrancar minerales (cf. v. 2), metales preciosos y gemas (v. 6; cf. vv. 15-19). Se trata de dos etapas en el desarrollo de la cultura humana: desde la mera recolección y producción de alimentos hasta el uso de la técnica para mejorar y acelerar dicha producción, e inaugurar una era irreversible de relaciones comerciales.

El poema avanza con una nueva contraposición: ser humano y seres irracionales. El hombre goza de una inteligencia y una perspicacia que le permiten descubrir ciertos «lugares» misteriosos e inaccesibles del ámbito de la creación, y domeñarlos en provecho propio. Sin embargo, «La rapaz no conoce la entrada, / el ojo del buitre no la divisa» (v. 7). Los términos hebreos por «rapaz» y «buitre» se prestan a otras traducciones. Por una parte desconocemos el alcance significativo concreto de ambos términos; por otra, como ocurre en nuestra cultura actual, la persona no especializada podría confundir numerosas especies del mundo de las rapaces. Los propios lexicógrafos, haciéndose eco de la inestabilidad significativa de los mencionados términos en la Biblia hebrea, dudan de su sentido preciso. Otro tanto ocurre con traductores y exegetas. En cualquier caso,

dado que ambos términos están en paralelismo identificativo, lo más seguro es que el poeta esté pensando en alguna rapaz (águila, halcón) o carroñera (buitre), caracterizadas por su incomparable agudeza visual. A pesar de ello, son incapaces de descubrir la entrada o camino a los depósitos de minerales.

De las aves rapaces, que con su poderoso vuelo en ascensión tienen una perspectiva del terreno de la que carecen los hombres, el poeta pasa a la mención de poderosos animales terrestres: «no la pisan las bestias más feroces, / el león jamás la atravesó» (v. 8). Con «bestias más feroces» traducimos una controvertida expresión hebrea exclusiva de Job y presente también en 41,26. Teniendo en cuenta algunos datos lexicográficos del árabe y el etíope, y basándose en ciertas versiones antiguas, algunos exegetas prefieren la traducción «fieras [o bestias] arrogantes» (lit. «hijos de la arrogancia»). A pesar de su adecuación etimológica, esta traducción nos parece, sin embargo, inadecuada, toda vez que se aplica a los animales un factor temperamental propio de los seres humanos.

El poeta, en definitiva, quiere instruir al lector sobre la superioridad del ser humano respecto de los animales más poderosos (reyes del aire y de la tierra), pues con su audacia técnica es capaz de dar con el "lugar" de los inaccesibles yacimientos de piedras y metales preciosos; con su sabiduría, los mortales dan razón de su rango supremo en la escala de la creación.

Esto queda especificado en los versos siguientes, que retoman la presencia del hombre en el subsuelo. Queda así diseñada la verticalidad "aire-tierra-mundo subterráneo". El poeta se esmera ahora en la descripción de la actividad técnica transformadora del hombre (vv. 9-11). Comienza con su acción manipuladora, resaltada por la presencia del término «mano»: «El hombre manipula el pedernal» (lit. «mete su mano en el pedernal»). Pero tal acción implica, al mismo tiempo, una transformación radical: «revuelve el interior de las montañas» (v. 9b). El verbo «revolver», que ya hemos visto en el v. 5b («*se trastorna* [como con fuego]»), añade la eficacia de la actividad humana a la de las fuerzas ocultas y misteriosas de la naturaleza. Para el hombre, el ámbito de lo natural deja de ser algo intocable, que le sobrepasa; su técnica y habilidad desvelan el ámbito (veremos que parcial) del *mysterium*.

La actividad de los mineros queda nuevamente reflejada en el v. 10 (en paralelismo con 9b): «abre canales en las rocas y descubre objetos preciosos». El término hebreo por «canales» significa también «ríos» (= «cauces»), aunque en nuestro texto se refiere más bien a las galerías subterráneas, sin que implique necesariamente la presencia de agua. Es muy probable que el alcance significativo de «canales» coincida con el de «galerías» (texto corregido) del v. 4. Teniendo en cuenta que el término hebreo por «canal» (*y*^{e}*’ōr*) suele usarse en el AT con referencia al Nilo, merece la pena traer a colación dos textos muy ilustrativos de lo que venimos diciendo. Se trata de Ez 29,9-10 y Job 22,24. Dice el primero:

> 9 El país de Egipto se convertirá en desolación y ruina, y se sabrá que yo soy Yahvé. Por haber dicho «El *Nilo* es mío, yo mismo lo he hecho», 10 aquí estoy contra ti y contra tus *Nilos*.

Evidentemente, el contexto no es el mismo que el de Job 28,10a; sin embargo, el faraón y su país son amenazados por Yahvé debido a su prepotencia y a la seguridad que depositan en sus actividades (posible alusión a obras de ingeniería hidráulica). La sabiduría y la técnica humanas jamás deben conducir al hombre a descuidar su dimensión vertical, y menos aún a que olvide que tanto la inteligencia cuanto los bienes materiales son fruto de una donación. Job 22,24 nos proporciona otra lección en esta línea:

> 24 Arroja al polvo el oro,
> el Ofir a las piedras del *arroyo*,
> 25 y Shaddai será tu tesoro,
> será tu plata a montones.

Bien es verdad que el oro es uno de los logros de la aplicación de la técnica por parte del hombre (cf. 28,6.15-16). Sin embargo, el auténtico bien, el bien supremo que el ser humano jamás podrá alcanzar (porque no es fruto de su inteligencia y perspicacia) está en lo alto, no en las entrañas de la tierra.

También el agua proporciona objetos preciosos al hombre: «represa los hontanares de los ríos / y saca lo oculto a la luz» (v. 11). Pero una pregunta queda en el aire: ¿a qué se está refiriendo el poeta? La respuesta habrá que buscarla en el contexto, sobre todo en las

actividades descritas en los dos versos anteriores: «manipula el pedernal» (v. 9a), «revuelve el interior» (v. 9b), «abre canales» (v. 10a). Si estas actividades reflejan el trabajo de los mineros en el interior de la tierra, cabe pensar que el v. 11a apunta en el misma dirección. Fijémonos en el paralelismo acción-resultado de los vv. 10-11:

> *abre* canales en las rocas (10a) = *represa* los hontanares de los ríos (11a)
> *descubre* objetos preciosos (10b) = *saca* lo oculto *a la luz* (11b)

Todo ello indica que estamos contemplando labores de minería. Concretamente, el poeta parece estar refiriéndose aquí a corrientes de agua subterránea, que él interpreta como manantiales de donde nacen los ríos, y que los mineros se encargan de represar, reconducir o encauzar para evitar inundaciones en las galerías. Para los primitivos, se trataba sin duda de una labor titánica de transformación y dominio. En cualquier caso, prosigue la idea expuesta a partir del v. 3: la sabiduría y la técnica convierten al ser humano en un rastreador incansable, que crea recreando; es el auténtico vértice en la pirámida de la creación. Nada oculto puede hurtarse a su ingenio, pues es capaz de sacarlo a la luz (v. 11b), poniendo coto parcialmente al *mysterium*.

Y así acaba la primera parte del gran himno a la Sabiduría. Existen lugares de donde se pueden *extraer* (cf. v. 1a) los materiales más codiciados por artesanos, militares y financieros, por el *homo oeconomicus*. Pero el ser humano es capaz de *sacarlo* (cf. v. 11b). El poeta crea una inclusión con el uso estratégico de la raíz hebrea de «extraer» y «sacar». Por otra parte, la presencia aquí del término «luz» (un auténtico ¡eureka!) contrasta positivamente con las tinieblas, la profundidad, la oscuridad y la lobreguez mencionadas al comienzo (v. 3). ¿Puede entonces cantar victoria el ser humano? ¿Ha alcanzado la verdadera luz? ¿Es su sabiduría una auténtica Sabiduría? El hombre, a lo largo de su periplo de siglos, siempre se ha preguntado por el sentido de su existencia, de su presencia en el mundo y del "para qué" de sus afanes. El poeta, que no pierde de vista la dimensión vertical y la heteronomía (lo que hoy llamaríamos existencialismo religioso), se hace eco del vacío radical del hombre y lanza la siguiente pregunta: «Pero, ¿dónde encontrar la Sabiduría?, / ¿dónde reside la Inteligencia?» (v. 12). Con esta especie de remanso

reflexivo, pone el poeta calma a la irrefrenada excitación del hombre en la exitosa aplicación de su ingenio, y prepara el paso a la segunda parte del poema.

Este v. 12, que junto con el v. 20 forma una especie de bisagra en el conjunto, retoma léxicamente algunos aspectos importantes de los versos anteriores, poniéndolos implícitamente en tela de juicio. Por una parte, la presencia del verbo «encontrar» corresponde antonímicamente a la búsqueda de la que hablan los versos precedentes: «explorar» (v. 3b), «manipular» (v. 9a), «revolver» (v. 9b), «abrir» (v. 10a). El poeta parece decir a los emprendedores humanos: ¿pero habéis *encontrado* lo que en última instancia hay que buscar? Por otra parte, en el segundo hemistiquio, juega con el valor del término *māqôm* («lugar» o «morada»). En el v. 1 leíamos que existen «lugares» para el oro y la plata, una afirmación que suena rotunda en términos hebreos. Pero tal afirmación se convierte en pregunta en el v. 12b: ¿dónde reside la Inteligencia? (lit. *¿cuál es el lugar* de la Inteligencia?). Reaparece el término *māqôm*, pero no acompañado de una confirmación, como en el v. 1, sino de una fórmula interrogativa. Parece que los humanos *han dado con* lugares que pueden proporcionarles progreso y seguridad económica, y que *han sabido* estrujar las entrañas de la tierra para que les entreguen su oculta mercancía. Pero la existencia humana se siente turbada cuando tiene que preguntarse por el lugar donde mora la Sabiduría. Su pregunta es angustiosa, pues *no es capaz de dar con* el acceso a su morada, *no sabe* dónde encontrarla. ¿De qué le sirve entonces hurgar en los misterios del subsuelo y hartarse de bienes materiales? El *homo sapiens* es radicalmente un *homo insipiens*.

La **segunda parte** (vv. 13-19) expone con claridad las implicaciones del v. 12. Para empezar, el hombre no conoce el modo de acceder a la Sabiduría: «desconoce su camino, / no se encuentra en la tierra de los vivos» (v. 13). De nuevo encontramos aquí un eco léxico de versos anteriores. En el v. 7a leíamos que «la rapaz *no conoce* la entrada» que conduce a las profundidades del rico subsuelo hurgado por el hombre. El v. 13, por su parte, afirma que el ser humano «no sabe» dónde está la Sabiduría. De algún modo, el hombre es comparado a los animales por lo que respecta al conocimiento de las realidades superiores. En efecto, en la superficie y en el subsuelo es capaz de

desplegar su ingenio y su técnica, algo de lo que los animales están privados. Pero, por encima de ese ámbito, el hombre se siente tan impotente e ignorante como los brutos. Ya lo dijo Qohélet: «Sobre la conducta de los humanos, he pensado que Elohim los prueba para hacerles ver que son como bestias» (3,18).

Decíamos más arriba que nada sobre la tierra o bajo ella escapa a la habilidad, sabiduría, técnica e ingenio humanos. Pero resulta que la Sabiduría «no se encuentra en la tierra de los vivos (v. 13b), el hábitat natural de los hombres. Recordemos el v. 5a: «La *tierra* que produce alimentos». Ése es el lugar propio y adecuado para los vivientes. El término hebreo por «vivos» o «vivientes» nos trae a la memoria el mencionado hábitat creacional, pues describe tanto la naturaleza de los animales en general (cf. Gn 6,17.19) como la del ser humano (cf. Gn 2,7). La propia Eva será considerada madre de todos los vivientes.

Entonces, si la Sabiduría no se halla en el ámbito de los seres vivos, ¿tendrá algo que ver con el de la Muerte? Parece que no, pues ni el Abismo ni el Mar la acogen en su tenebroso seno (cf. v. 14). El Abismo (*t*^{e}*hôm*), emparentado léxica y mitológicamente con la diosa Tiamat de la mitografía babilónica (poema *Enuma Eliš*), simboliza el caos y el desorden primordiales (cf. Gn 1,2), la destrucción y la muerte. Análogo simbolismo es representado por el Mar (*yām*). Véase comentario a 26,12.

En tales circunstancias, sólo le queda al ser humano una alternativa, la que hemos denominado "simonía sapiencial", es decir, la posibillidad de hacerse con la Sabiduría comprándola con los preciados bienes que ha conseguido en las entrañas de la tierra gracias a su habilidad y su técnica (cf. vv. 3-11). ¿Pero es posible utilizar en este ámbito la mediación de los recursos financieros y comerciales propios de las relaciones interhumanas? Los vv. 15-19 vienen a ridiculizar tal despropósito.

El poeta nos ofrece aquí un listado convencional de metales y piedras preciosas. Entre los primeros figuran el oro y la plata, cuya mención remite al lector necesariamente al v. 1. Se habla del oro en cinco ocasiones, mediante cuatro términos distintos, aunque equivalentes (vv. 15.16.17.19). La especificación «de Ofir» (v. 16; cf. Is 13,12; Sal 45,10) remite a una región desconocida, aunque los expertos se inclinan por el sur de Arabia o Nubia. Según la tradición, a ella se dirigía

la flota de Salomón para adquirir oro y piedras preciosas (cf. 1 R 9,28; 10,11; 2 Cro 8,18; 9,10). Su calidad debía de ser tan excepcional que en ocasiones bastaba el término Ofir para referirse a dicho metal precioso (cf. Job 22,24). Prescindiendo de otros detalles secundarios, y a propósito del texto de Job que venimos comentando, resulta altamente ilustrativo Pro 8,19. Dice la Sabiduría:

> Mi fruto es mejor que el *oro puro*,
> mi cosecha vale más que la *plata* selecta.

Esto nos conduce a nuestro texto del v. 15b: «[la Sabiduría] no se paga a precio de plata». Las negaciones del v. 15 («no se puede... no se paga») resuenan a continuación: «no la igualan» (v. 17a), «no se cambia» (v. 17b), «no cuentan» (v. 18a), «no la iguala» (v. 19a). Es decir, la Sabiduría es incomparable e inadquisible. Estas cualidades son resaltadas por el poeta mediante la expresión «vale más» (vv. 16a. 19b) o «el valor... [supera]» (v. 18b). Las cualidades de la Sabiduría forman un tejido tan tupido que se hurta a los afanes materiales y a las actividades mercantilistas del ser humano.

Junto a los metales preciosos, el poeta menciona una serie de gemas de inestimable valor para el hombre (ágata, zafiro, corales, perlas), o cuasi-gemas en el marco cultural de la antigüedad (vidrio, cristal). El zafiro ya ha aparecido en el v. 6a, como uno de los valiosos secretos mejor conservados en el corazón de la tierra. La traducción «ágata» en el v. 16b pretende ser genérica, referida ampliamente a distintas variedades de sílice, como pueden ser el ónice, la cornalina, la calcedonia, etc. No se puede precisar más; el calificativo «preciosa» que ofrece el propio texto hebreo no sirve de ayuda. Era una gema altamente valorada (cf. Ez 28,13), utilizada, entre otras cosas, en la confección de los ornamentos sacerdotales (cf. Ex 25,7; 28,20).

En el v. 17a es mencionado el vidrio. La raíz de la que deriva este término (*zkk*) significa «ser puro/limpio» o «lavar/purificar», significados que sin duda hacen referencia al carácter brillante y translúcido del material en cuestión. Aunque el término es un *hapax* del libro de Job, gran parte de la tradición rabínica lo ha entendido en ese sentido. Se sabe que el vidrio era trabajado en Egipto ya en el IV milenio.

En el v. 18a son mencionados los corales y el cristal. El término hebreo correspondiente a «corales», que sólo aparece aquí y en Ez

27,16, es también de significado incierto, aunque nuestra traducción la comparten la mayor parte de lexicógrafos y exegetas. Por lo que respecta a la palabra hebrea correspondiente a «cristal», su parcial identidad fonética con la que significa «granizo» (cf. Ez 13,11.13; 38,22) acredita el significado de «cristal», compartido por todos los exegetas.

Por lo que respecta a la traducción «perlas», nos encontramos con una dificultad análoga a la presentada por algunos términos hebreos precedentes. La escasez de recurrencias de esta palabra en la Biblia hebrea (sólo Pr 3,15 Qere; 8,11; 20,15; 31,10; Lm 4,7) hace difícil precisar su significado, por lo que los traductores vacilan entre «perlas», «corales» o «rubíes». En la práctica resulta indiferente la determinación del sentido específico exacto; más importante es su ubicación contextual en las citas arriba mencionadas. Como ocurre con nuestro texto, Pr 3,15 y 8,11 hablan de la excelencia de la sabiduría en relación con las «perlas». También Pr 20,15, que menciona en paralelismo el oro (cf. Job 28,17a), debe ser leído en ese sentido: «labios expertos» = «labios *sabios*». Por su parte, Lm 4,7 ofrece el paralelo «zafiro» (cf. Job 28,6a.16b).

El v. 19 continúa con la mención de piedras y metales preciosos. Como ocurría con la especificación local «oro *de Ofir*» (v. 16a), también aquí se habla del «topacio *de Etiopía*». La traducción «topacio» se basa fundamentalmente en las versiones primitivas (griego τοπαζιον). Además, si se observa bien, el término griego (del que deriva el castellano) parece una metátesis consonántica del hebreo: *pṭd* (hebreo) = *tpṣ)* (griego). En la expresión «el oro más puro» (v. 19b), la especificación («puro» o «refinado»), de algún modo redundante, tiene una función superlativa, muy adecuada como punto final de las excelencias de los materiales descritos en los vv. 15-19. Este carácter superlativo (que será comparado con las excelencias de la Sabiduría) sirve de enlace con la pregunta del verso siguiente. El hombre, mediante una aplicación inteligente de su elaborada técnica, es capaz de transformar la tierra y beneficiarse de sus valiosos tesoros. Sí, pero «¿De dónde viene la Sabiduría?, / ¿dónde reside la Inteligencia?» (v. 20).

La sabiduría del hombre puede alcanzar grados inimaginables; le sirve para cumplir con su función de dominar la tierra y someter a los animales, aparte de proporcionarle alimentos y facilitarle las rela-

ciones comerciales y financieras. Pero esa sabiduría termina en sí misma, en un continuo ciclo de horizontalidad. ¿Capacita esa sabiduría al ser humano para discernir su propio misterio y su función en el mundo? ¿Puede con ella escalar la dimensión vertical y encontrar allí las respuestas a sus preguntas sin respuesta? ¿Dónde puede el hombre conseguir esa Sabiduría?

El poeta repite con una ligera variante la pregunta formulada en el v. 12: verbo «venir» en lugar de «encontrarse». Pero sigue sin ofrecernos la respuesta. Como ya dijimos líneas arriba, se trata de un recurso literario muy del gusto del mundo de los sabios: la solución diferida. Su función retórica consiste en llamar la atención del lector y obligarle a una lectura sosegada y escrutadora.

Después de esta nueva bisagra retórica (cf. v. 12), comienza la **tercera parte** del poema (vv. 21-28). Tras la pregunta, el poeta continúa: «Se oculta a los ojos de los vivientes, / se esconde a las aves del cielo» (v. 21), verso que remite estructuralmente al v. 13. Y sigue "ocultándonos" la respuesta al enigma. En cualquier caso, el lector advierte las conexiones creadas por el autor entre este verso y los de la primera parte. La raíz del verbo hebreo traducido por «ocultarse» ya ha aparecido en el v. 11b con el sustantivo «secreto», «lo oculto», presente también en Job 11,6 y Sal 44,22. Pero si, según el v. 11b, el hombre es capaz de sacar lo oculto a la luz, de nada sirve su pericia cuando se trata de la Sabiduría: sigue caminando a oscuras. Ése es el recorte epistemológico que, conforme a nuestro texto, sufren todos los *vivientes*. Y este término nos remite al v. 13b: «no se encuentra en la tierra de los *vivos*». Es evidente que esta categoría tan genérica engloba a los animales y a los seres humanos. Es decir, por lo que respecta a la posibilidad de dar con la morada de la Sabiduría y hacerse con ella, poca diferencia hay entre unos y otros. Y esto nos lleva a la mención de «las aves del cielo» en el v. 21b, que remite claramente al v. 7: «la rapaz... el ojo del buitre...». En el plano de la horizontalidad, el hombre supera a los animales; sin embargo, por lo que toca a la verticalidad, se encuentran en idénticas condiciones. Llegados a este punto, habría que dar la razón a Sofar, cuando, en 11,5-6, espeta a Job:

> 5 ¡Pero ojalá Eloah te hablase...:
> 6 te enseñaría *secretos* de sabiduría,
> que desconciertan toda sagacidad!

Efectivamente, se trata de ser receptivos a la enseñanza divina, pues la efectividad natural de la *sagacidad* humana de nada sirve para alcanzar *Sabiduría* (ambos términos se contraponen aquí). Ésta es la única solución, y Job lo sabe, pues hasta este momento no ha hecho más que reclamar con amargura la presencia esquiva de su dios. Pero ya llegará el cap. 38, donde Yahvé le hablará y le enseñará los secretos de la sabiduría divina.

El v. 22, claramente anafórico, pone al lector de nuevo en contacto con lo precedente, concretamente con el v. 14. Si allí eran el Abismo y el Mar quienes proclamaban su ignorancia sobre el "locus" de la Sabiduría, aquí lo hacen Abaddón y la Muerte. El comentario al v. 14 podrá ayudar al lector a captar el alcance de estas dos últimas realidades, pues todas ellas apuntan al ámbito cuasi-divino del Caos primordial. Si el Abismo y el Mar pueden ser identificados entre sí y considerados como un poder hostil al dios creador y al mundo, también Abaddón y Muerte pueden ser dos denominaciones de una misma realidad. En efecto, el término Abaddón (*'ābaddôn*) deriva del verbo *'ābad*, que significa «desaparecer», «perderse», «no estar», «esfumarse», «morir». Sería para los israelitas la personificación de lo que ahora llamamos el no-ser; de ahí que su paralelo en el poema sea la Muerte (*māwet* < *mwt*). A pesar de lo mucho que se ha discutido el asunto, ignoramos si la primitiva teología israelita incluía entre sus creencias un dios de la Muerte (Mawet/Môt). La presencia de Môt, sin embargo, es patente en la mitografía de Ugarit como dios de la muerte y del mundo subterráneo, el equivalente del Nergal mesopotámico y del Plutón griego. Lo que resalta con evidencia en los dos últimos versos que venimos comentando es la cercanía textual de la Muerte (v. 22) y de la vida («los vivientes» de v. 21a). En los dos ámbitos reina la ignorancia sobre el "lugar" de la Sabiduría: los seres vivos lo desconocen (cf. v. 13) y la Muerte sólo lo conoce de oídas, no en persona, diríamos. Si la Sabiduría no habita en la tierra ni en el inframundo, ¿dónde habrá que rastrearla y encontrarla?

¡Por fin el poeta se digna ofrecernos la clave del enigma! Según él, «Elohim ha dado con su camino, / él es quien conoce su morada» (v. 23). (Los curiosos se ven obligados a mirar hacia lo alto.) El verso es denso y cargado de términos anafóricos. La mención del «camino»

remite al v. 8a, donde se dice que las fieras «no han pisado» (verbo de la misma raíz que «camino») la entrada al corazón de la tierra. Aunque el poeta no lo dice, la comparación es obvia: del mismo modo que los animales, al contrario del hombre, no pueden dar con la vía de acceso a las profundidades de la tierra, tampoco el ser humano es capaz de dar con el camino que conduce a la Sabiduría. De algún modo, hombres y animales comparten ciertos límites cognoscitivos. En este ámbito, de nada le sirven al ser humano su sabiduría y su pericia. El verbo hebreo que hemos traducido por «dar con» (*hēbîn*) dispone de una honda raigambre sapiencial. Aunque este verbo sólo aparece en esta ocasión, el término derivado *bînâ* forma parte de la expresión «lugar/residencia de la Inteligencia» (vv. 12b.20b). El verbo hebreo en cuestión encierra básicamente el semema "separación"; de ahí que equivalga a «discernir». A Elohim se le supone, pues, un alto grado de discernimiento y de sabiduría. Por lo que respecta al término «morada» (*māqôm*), ya hemos comprobado su función en los vv. 1b.6a.12b.20b, con la traducción equivalente de «lugar» o «yacimiento». Finalmente está el verbo «conocer», presente ya en los vv. 7a («la rapaz no conoce») y 13a («el ser humano desconoce»). Lo importante del caso es que de Elohim se afirma positivamente que «conoce», mientras que la fórmula es negativa en los otros dos textos. Una vez más, hombres y animales coinciden, a distintos niveles, en su incapacidad de discernimiento. Este v. 23 tiene un evidente eco en Ba 3,31s, donde se dice con relación a la Sabiduría:

> 31 Nadie conoce su camino
> ni puede rastrear su sendero.
> 32 El que todo lo sabe la conoce
> y la descubre con su inteligencia;
> el que fundó la tierra para siempre
> y la pobló de animales cuadrúpedos.

El v. 24 tiene todo el aspecto de ser una glosa, pues interrumpe la estrecha relación entre el v. 23 y el v. 25. Además, la secuencia sintáctica queda cortada, pues a la afirmación del v. 23 convienen claramente los verbos «calculó» (v. 25) e «impuso» (v. 26). Por otra parte, parece carecer de consistencia la secuencia de ideas, pues resulta

poco convincente afirmar que Elohim atisba los confines de la tierra (¿para qué?) cuando el poeta nos acaba de decir que la Sabiduría no se encuentra en el mundo de los vivientes. En cualquier caso, el responsable de este añadido ha tenido claramente en cuenta alguna de las ideas y de los términos del poema, ya que, según él, Elohim «atisba» y «ve», verbos que remiten al lector atento al v. 7b: «el ojo del buitre no la *divisa*». Por otra parte, contamos con la presencia de «ver» en el v. 27a.

Teniendo en cuenta lo dicho, los elementos propiamente creacionales abarcan los vv. 25-26, donde el poeta pretende explicitar la afirmación del v. 23. En cualquier caso, sorprende que, con excepción de las aguas, únicamente mencione meteoros: viento, lluvia, relámpago (tonante). Se trata de una descripción estilizada y escueta, donde el poeta se centra preferentemente en el ámbito superior, por encima de la tierra, donde se supone que mora la Sabiduría.

El v. 25, con sus bellas e ingeniosas imágenes («determinó el peso del viento»; «señaló una medida a las aguas») parece adelantar, junto con el v. 26 («impuso una norma a la lluvia, un camino al relámpago tonante»), los discursos de Yahvé desde la tormenta (cf. cap. 38). Ciertamente, la medición de las aguas parece remitir a Gn 1,6-10; sin embargo, creemos que el poeta intenta subrayar no sólo la acción creadora sobre los meteoros, sino el consiguiente dominio que sobre ellos tiene Elohim, que los ha convertido en su guardia de corps teofánica. El viento hace su voluntad (cf. Sal 148,8b) o es su mensajero (cf. Sal 104,4a); el trueno (como meteoro o voz de Yahvé) es mencionado en Ex 9,23; Sal 77,19; 104,7; Is 30,30; aguas y trueno aparecen juntos en Sal 29,3; trueno y lluvia en 1 S 12,17s.

Decir que Elohim determina el peso del viento no deja de ser una imagen original y, al propio tiempo, humorística. ¿Cómo fijar el peso de algo que no puede tenerlo? Otro tanto puede decirse de la medida de las aguas: ¿cómo medir algo que de suyo es incontrolable y destructor? Humorismo aparte, el poeta intenta describir con imágenes lo que es indescriptible mediante la palabra: el desmesurado poder y la inconmensurable sabiduría de la divinidad. Idéntica función desempeñan las imágenes del v. 26. ¿Quién es capaz de imponer una norma a la lluvia? El término hebreo por «norma» significa también «límite». ¿Quién es capaz de poner límites a la lluvia

o de trazar el camino que debe seguir un relámpago (tonante)? ¡Los “caminos” de los relámpagos en el firmamento nocturno son ilimitados e irrastreables!

Finalmente, el poeta llega al clímax que el lector esperaba. En pleno despliegue de su poder creador, Elohim se topa con la Sabiduría: «la vio y la valoró, la estableció y la escrutó» (v. 27). Con cuatro verbos casi en asíndeton, en una rápida sucesión que contrasta con el despliegue de medios léxicos del resto del poema, resume el poeta la relación especial de Elohim con la Sabiduría. Los cuatro verbos encierran un concepto antropomórfico de la divinidad, pues se presenta a Elohim llevando a cabo actividades propias del ser humano: observar, investigar, apropiarse y valorar. Se aprecia así claramente el paralelismo entre las tareas humanas descritas en los vv. 3-4.9-11 y estas actividades del Creador. Pero vayamos paso a paso.

El verbo «ver», que equivale a «observar», constituye el primer paso. El verbo traducido como «valorar» tiene una amplia gama significativa, aunque el sentido básico es el de «contar», con el desdoblamiento semántico (también en castellano) en «narrar/referir/describir» y «numerar». Naturalmente, tratándose de la Sabiduría, habremos de precindir de este último significado. Nuestra traducción tiene más bien en cuenta el matiz de descripción: conforme alguien describe algo lo va valorando, positiva o negativamente. El tercer verbo («establecer») ha merecido la atención de algunos exegetas, básicamente por dos razones. En primer lugar, parece estar desplazado en la cuádruple secuencia verbal, pues el establecimiento de algo (tercer verbo) debe ser posterior a su escrutamiento (cuarto verbo). Por otra parte, cinco manuscritos hebreos leen el verbo «entender» (o «discernir») en lugar de TM «establecer». En consecuencia, algunos traductores cambian el orden de los dos últimos verbos («escrutó y estableció», o análogos); otros, en cambio, prefieren la lectura alternativa («discernió y escrutó», o equivalentes). Creemos, sin embargo, que no son necesarias semejantes sutilezas, pues el texto se entiende bien sin correcciones ni desplazamientos textuales. El cuarto verbo («escrutar») presenta en hebreo unos significados muy precisos: «averiguar», «investigar», «indagar», «explorar», etc. Elohim, el escrutador e indagador de la Sabiduría, es comparado al hombre en su afán investigador. Leíamos en el v. 3, respec-

to al minero: «*explora* en lo más profundo». El ser humano es un investigador, como su Creador. El poeta, sin embargo, subraya indirectamente la insalvable diferencia: mientras el hombre explora eficazmente en lo profundo (donde no se encuentra la Sabiduría), Elohim ha dado con su paradero en otra dimensión, la vertical. La investigación conduce al conocimiento práctico de algo o alguien, al descubrimiento de su esencia («conocer»). Es significativa la relación entre investigación y conocimiento. Leemos en Sal 139,1.23:

> 1 Tú me *escrutas*, Yahvé, y me *conoces* ...
> 23 *Sondéame*, *conoce* mi corazón;
> examíname, *conoce* mis desvelos.

La acción de escrutar no se limita a un esfuerzo noético; está relacionada con la posesión práctica. Que Elohim escruta la Sabiduría significa, pues, que accede al interior de su naturaleza. No es de extrañar, en consecuencia, que algunos exegetas traduzcan el verbo hebreo correspondiente a «investigar» como «penetrar a fondo». Bien, ¿pero qué relación tiene la Sabiduría con la creación?

Por lo que se deduce de este texto, parece ser que Elohim se topó con la Sabiduría («entonces...», v. 27) en plena actividad creadora («cuando... cuando...», vv. 25-26); descubrió esa "joya" del mismo modo que el hombre saca a la luz metales nobles y piedras preciosas (cf. vv. 1-11). Es decir, la Sabiduría aparece aquí como una entidad autónoma de la que se apropia la divinidad. ¿Pero desempeña alguna función en el proceso creativo? Esta pregunta es obvia, pues contamos en la Biblia hebrea y en la literatura deuterocanónica con textos que relacionan a la Sabiduría con la primordial acción creadora de Yahvé (Pr 8,22-31; Ba 3,9 – 4,4; Si 24). Pero tal pregunta divide a los exegetas. Mientras algunos consideran que Elohim tomó a la Sabiduría como modelo de cuanto tenía que crear, otros opinan que, concretamente en estos versos, no existe relación explícita alguna entre la actividad creadora y la Sabiduría. Más aún, hay quienes definen aquí a la Sabiduría como hipóstasis divina y quienes la consideran, en cambio, una mero desdoblamiento poético de la divinidad. Pero, dados los ríos de tinta que esta problemática ha provocado en el ámbito de la teología bíblica, sería conveniente comparar nuestro texto con dos de los arriba citados:

22 Yahvé *me creó* como primicia de su actividad,
antes de sus obras antiguas.
23 Desde la eternidad *fui formada*,
desde el principio, antes del origen de la tierra.
24 *Fui engendrada* cuando no existían los océanos...
27 Cuando [Yahvé] colocaba los cielos, allí estaba yo...
30 estaba junto a él como aprendiz... (Pr 8,22-24.27.30)

3 Yo salí de la boca del Altísimo...
9 Desde el principio, antes de los siglos, *me creó*,
y por los siglos de los siglos existiré. (Si 24,3.9)

No es difícil captar una diferencia esencial entre Job 28,25-27 y estos dos textos. Mientras en éstos se da por sentado que la Sabiduría no es una entidad autónoma, sino la creatura primordial de Yahvé, en los versos que comentamos se habla de *descubrimiento* de la Sabiduría por parte de Elohim. ¿Existe en realidad tal contradicción? ¿Ignoraba el autor de Job 28 la tradición reflejada en Pr 8 y Si 24? Probablemente no. La solución a esta aparente contradicción radica más bien en la dinámica imaginativa utilizada por el poeta de nuestro texto: la tensión entre búsqueda y encuentro. Si el ser humano es capaz de aplicar con éxito su sabiduría y su técnica a la búsqueda y el encuentro de los objetos más preciosos que ocultan las entrañas de la tierra, también Elohim es capaz de dar con la joya más preciada que existe en el ámbito divino: la Sabiduría. Es decir, el poeta se ve obligado por pura dinámica poética a formular la siguiente ecuación: «el hombre encuentra ~ Elohim encuentra». No puede, por tanto, concluirse que el poeta desconociera la tradición de la Sabiduría como creatura primordial.

En cualquier caso, nuestro texto queda reflejado en la tradición representada por Baruc, cuyo autor parece haberse inspirado en el libro de Job y en Si 24:

14 Aprende, Israel, dónde está la sensatez...
dónde la sabiduría, para aprender aún más...
15 ¿Quién ha encontrado su lugar,
quién ha tenido acceso a sus tesoros?
16 ¿Dónde están los jefes de las naciones...
17 los que atesoran la plata y el oro...

[18] los que labran la plata con esmero...?
[19] Desaparecieron, bajaron al Abismo...
[20] No descubrieron el camino del conocimiento
[21] ni encontraron sus senderos.
[31] Nadie conoce su camino,
nadie puede rastrear su sendero...
[37] Sólo *Dios descubrió* el camino del conocimiento...
(Ba 3,14-21.31.37)

Los paralelismos son obvios e ilustrativos.

¿Cuál es, en definitiva, la naturaleza de la Sabiduría en los versos que venimos comentando? Conforme a las observaciones hechas, creemos que no es viable la aplicación del concepto de hipóstasis. Este concepto ha sido definido, en líneas generales, desde la historia de las religiones y desde la filosofía de la persona. Los historiadores de las religiones describen la llamada hipóstasis como una energía divina semiindependiente, es decir, desvinculada de su fuente original. En un momento determinado, una vez llevada a cabo su actividad, podría refundirse con la entidad de la que procede o separarse definitivamente de ella, dando origen a una divinidad distinta. Desde la filosofía de la persona, una hipóstasis es una cualidad o virtud divina autosubsistente, que opera con cierta autonomía. Pues bien, opinamos que ninguna de estas dos figuras conviene a la Sabiduría de Job 28. Los esfuerzos realizados en épocas pasadas por definir la Sabiduría en este texto como principio de la creación, espíritu del mundo, Idea, inteligencia cósmica o Logos demiúrgico responden a prejuicios del idealismo decimonónico, que poco o nada tienen que ver con las tradiciones bíblicas al respecto.

Digamos, resumiendo, que la Sabiduría que aparece en los vv. 25-27 es una figura retórica. El poeta, llevado de ciertas inquietudes teológicas, pretende fundir en imágenes ideas de hondo calado y difícil explicación. El ser humano se ve obligado a adquirir sabiduría mediante la educación, la disciplina y la reflexión (enseñanza transmitida sobre todo por Proverbios y Ben Sira); pero ése no es el caso con Elohim. El dios hebreo la descubrió y se apropió de ella en los albores de su actividad creadora. Más aún, los cuatro verbos comentados con anterioridad implican un proceso no sólo de apropiación, sino de asimilación. En tal caso, habrá que decir que la Sabiduría de

Job 28,25-27 no es una entidad autónoma, sino una especie de desdoblamiento poético de la propia divinidad. Elohim es la Sabiduría, y en sus manos está el dotar de ella a los seres humanos. De eso nos habla el verso final.

Llegados a este punto, justo es manifestar algunas reservas sobre la naturaleza del v. 28. ¿Pertenece al poema original o se trata de un añadido? Hace mucho tiempo que gran parte de los exegetas ha considerado este verso como un elemento espurio, salido de la pluma de algún piadoso teólogo, que trataba de poner freno a las peligrosas especulaciones que podrían derivarse de la figura de la Sabiduría. Por otra parte, sorprende que el nombre Elohim (El o Eloah, habituales en Job) sea aquí sustituido por el de Adonai, una circunlocución tardía del nombre divino que no aparece en ninguna otra parte del libro. La presencia de este nombre implicaría, para algunos, la actividad de un redactor tardío de mentalidad conservadora. Finalmente, el estilo prosaico del v. 28, sobre todo el inicio («Y dijo luego al hombre»), que forma un hemistiquio aislado, apoya la sospecha de que se trata de una adición. Pero hay algo más.

Resulta evidentemente extraña la afirmación del v. 28 («temor de Adonai... apartarse del mal») en el contexto general del libro, o al menos de su inicio (1,1), donde se dice presisamente que Job era un hombre «temeroso de Elohim y apartado del mal». Una de dos: o el responsable del v. 28 no conocía el comienzo del libro (lo cual es improbable) o simplemente, alineado con la ideología de los tres contertulios de Job, está implícitamente negando las virtudes del héroe. Porque, si conjugamos 28,28 con 1,1, la conclusión cabal es que Job estaría dotado de sabiduría e inteligencia, algo que pertinazmente niegan sus amigos. ¿Qué función tiene, pues, el v. 28 en el conjunto del poema? ¿Contradice las afirmaciones previas sobre el carácter irrastreable e inalcanzable de la Sabiduría para el ser humano, o debemos dar otro alcance al concepto de Sabiduría en este verso final?

Pasando por alto la inveterada afición de los modernos por las cosas claras y distintas, tratemos de alinearnos con la primitiva mentalidad semita, y no busquemos contradicciones donde aquellos hombres no las vieron y, menos aún, las pretendieron. Seguramente, el responsable del v. 28 ha querido aportar con su apostilla al poema una reflexión "desde arriba". Él no niega los contenidos de la prime-

ra parte del poema; sabe que el hombre dispone, por educación, de una capacitación "sapiencial" que le acredita en el ámbito de las funciones sociales, como investigador, descubridor, comerciante y financiero, como *homo oeconomicus*. Pero el autor del v. 28, que sin duda no era ajeno a la crisis de la sabiduría israelita (véase sobre todo Qohélet), pretende dar una respuesta al desfondamiento epistemológico que padeció el mundo de los sabios, cuando se comenzó a racionalizar la inadecuación entre acción y resultado, cuando se descubrió vivencialmente que la sabiduría humana no siempre alcanza sus metas, que incluso en ocasiones fracasa estrepitosamente. La sabiduría humana queda en entredicho. De ahí esta mirada hacia lo alto en busca de una Sabiduría capaz de conducir al ser humano por el camino del bien y de la felicidad que con frecuencia le hurta la vida.

Las opiniones de los intérpretes suelen moverse en dos direcciones, que en definitiva acaban convergiendo. Para algunos, la Sabiduría de los vv. 23-27 es una entidad de orden superior, sólo accesible a la divinidad, al tiempo que la del v. 28 es una sabiduría de un orden más modesto, manifiesta en la piedad y en la religión práctica que los seres humanos son capaces de practicar. Para otros, la diferencia entre el v. 28 y los versos precedentes no radica tanto en la presentación de dos tipos de sabiduría cuanto en los distintos modos de adquirirla. Mientras que Elohim se hace con la Sabiduría mediante un descubrimiento directo y personal, el ser humano la adquiere indirectamente, mediante la sumisión a los decretos del Señor de la Sabiduría. Aunque, como hemos dicho, ambas posturas convergen de algún modo, nos inclinamos claramente por la segunda interpretación.

En definitiva, nos encontramos ante una especie de reproducción, en el ámbito especulativo, de los problemas implicados en el relato mítico del jardín de Edén: deseos de los primeros humanos por acceder al árbol de la ciencia y ser como dioses, y consiguiente fracaso, seguido de un castigo que reduce al ser humano a los límites actuales. De estos límites, que le cierran el paso a un conocimiento perfecto (fracaso epistemológico), sólo podrá salir desde la religiosidad (temor de Adonai) y la ética (apartarse del mal).

Tratar de ingenua a esta antropología teológica, como hacen algunos autores, nos parece un dislate anacrónico. En definitiva, subyace a dicha antropología una visión del mundo y del hombre felizmente

superada, pero eso no justifica que juzguemos con criterios actuales los esfuerzos de aquellos hombres por encontrar una salida a los límites del conocimiento desde la heteronomía. Es verdad que buscar en una dimensión no terrena las soluciones a nuestra incapacidad de autoconstrucción humana plena puede desembocar en una peligrosa alienación, pero no es menos verdad que, una vez salvadas las distancias, la teología del temor del Señor puede traducirse en una apertura a lo trascendente que el ser humano siempre ha desarrollado, desde la forja del lenguaje hasta la creación de nuevos ídolos (posición social, consumismo, droga, violencia) que justifiquen nuestra desorientada existencia.

En cualquier caso, y volviendo sobre nuestros pasos, el v. 28 no se adecua lo más mínimo al libro de Job. Nuestro héroe acabará encontrándose con su dios, pero éste no le reprochará su falta de religiosidad y de ética, virtudes de las que no carecía; tan sólo le echará en cara su atrevida y peligrosa ignorancia. Retomando el libro desde la experiencia final de Job, parece que, para alcanzar la Sabiduría, no basta con ser piadoso y vivir apartado del mal. Los discursos de Yahvé desde la tormenta nos darán una pista.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

ALONSO SCHÖKEL, L. – J.L. SICRE, *Job*, Madrid 1983.
CLINES, D.J.A., *Job 1-20*, Dallas 1989.
COX, D., *The Triumph of Impotence. Job and the Tradition of the Absurd*, Roma 1978.
CRENSHAW, J.L., *A Whirlpool of Torment*, Filadelfia 1984.
DELITZSCH, F., *Biblical Commentary on the Book of Job*, Grand Rapids 1949.
DHORME, P., *Le livre de Job*, París 1926.
DRIVER, S.R. – G.B. GRAY, *The Book of Job*, Edimburgo 1921.
FEDRIZZI, P., *Giobbe*, Roma 1972.
GORDIS, R., *The Book of God and Man*, Londres 1965.
GUTIÉRREZ, G., *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Salamanca 1986.
HABEL, N.C., *The Book of Job*, Londres 1985.
LÉVÊQUE, J., *Job et son Dieu*, 2 vols., París 1970.
PERDUE, L.G., *Wisdom in Revolt*, Sheffield 1991.
POPE, M.H., *Job*, Nueva York 19823.
RAVASI, G., *Giobbe*, Roma 1979.
TERRIEN, S., *Job*, Neuchâtel 1963.
VERMEYLEN, J., *Job, ses amis et son dieu: La légende de Job et ses relectures postexiliques*, Leiden 1986.
WESTERMANN, C., *The Structure of the Book of Job: A Form-Critical Analysis*, Filadelfia 1981.

COLECCIÓN
COMENTARIOS A LA BIBLIA DE JERUSALÉN

CONSEJO ASESOR:
Víctor Morla y Santiago García

ANTIGUO TESTAMENTO

1A. Génesis 1-11, *por José Loza*
1B. Génesis 12-50, *por José Loza*
2. Éxodo, *por Félix García López*
3. Levítico, *por Juan Luis de León Azcárate*
13A. Salmos 1-41, *por Ángel Aparicio*
13B. Salmos 42-72, *por Ángel Aparicio*
15A. Job 1-28, *por Víctor Morla Asensio*
19A. Isaías 1-39, *por Francesc Ramis Darder*
22. Daniel, *por Gonzalo Aranda*

NUEVO TESTAMENTO

1A. Evangelio de Mateo, *por Antonio Rodríguez Carmona*
1B. Evangelio de Marcos, *por Antonio Rodríguez Carmona*
5. Corpus Paulino II. Efesios, Filipenses, Colosenses, 1-2 Tesalonicenses, Filemón y Cartas Pastorales: 1-2 Timoteo, Tito, *por Federico Pastor*
6. Carta a los Hebreos, *por Franco Manzi*
8. Apocalipsis, *por Domingo Muñoz León*

Este libro se terminó
de imprimir
en los talleres de
RGM, S.A., en Bilbao,
el 8 de noviembre de 2007.



Quien haya emprendido la aventura de leer el libro de Job, volverá su última página con una sensación agridulce, una extraña mezcla de placer y frustración: placer, por haber tenido ante sus ojos una de las páginas más soberbias de la literatura religiosa de todos los tiempos; frustración, porque seguramente el libro de Job seguirá siendo para él un desconocido, como le ocurre al asiduo paseante de una hermosa ciudad, que siempre encontrará por entre sus calles algún rincón incógnito cuya belleza le anonada y le hace pensar. Se dice (con razón) que Job es un "libro difícil". Su estilo poético, preñado, escueto y, en ocasiones, sintácticamente ambiguo, se une a una teología crítica de altos vuelos. El lector descubrirá asombrado a un hombre arrojado a la intemperie por un dios caprichoso, debatiéndose ante la aparente inmoralidad divina, acosado hasta la extenuación por tres teólogos gregarios y con el alma transida ante el silencio de su dios.

Víctor Morla Asensio (1943) es licenciado en Filosofía, Teología y Filología Trilingüe, y doctor en Sagrada Escritura (Pontificio Instituto Bíblico, Roma). Ha ejercido como profesor de Pentateuco, Salmos, Literatura Sapiencial y Hebreo bíblico en la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto, y de Filosofía Medieval y Lenguas Clásicas en la Facultad de Filosofía de la misma Universidad. Ha publicado *El fuego en el Antiguo Testamento. Estudio de semántica lingüística* (1988), *Proverbios. Texto y comentario* (1992), *Eclesiástico. Texto y comentario* (1992), *Cien libros al servicio del estudio de la Biblia* (1993), *Libros sapienciales y otros escritos* (1994), *La Biblia por fuera y por dentro* (2003), *Poemas de amor y de deseo. Cantar de los Cantares* (2004) y *Lamentaciones* (2004). Fue codirector del *Diccionario bíblico hebreo-español* (1994) y dirigió la revisión del Antiguo Testamento de la *Nueva Biblia de Jerusalén* (Bilbao 1998).



